فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد سوم



فلسفهٔ اواخر قرون وسطا و دورهٔ رنسانس

از اوکام تا سوئارس



مترجم: ابراهیم دادجو

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد سوم

فلسفهٔ اواخر قرون وسطا و دورهٔ رنسانس

از اوکام تا سوئارس

مترجم

ابراهیم دادجو

تهران ۱۳۸۸

سرشناسه : کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م. Copleston, Frederick Charles
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فلسفه / فردریک کاپلستون ؛ ترجمهٔ ابراهیم دادجو.
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش (انتشارات صدا و سیما)، [۱۳۷۵].
مشخصات ظاهری : ۹ جلد
شابک : (ج ۳) ۹-۸۹۸-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸ (دوره) ۴-۷۰۷-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸
یادداشت : عنوان اصلی: A History of Philosophy , 1985
یادداشت : ج ۳ (چاپ اول: ۱۳۸۸) (فیپا).
یادداشت : جلد دوم و سوم این مجموعه را منحصراً شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ کرده است.
یادداشت : کتابنامه
مندرجات : ج. ۱. یونان و روم / ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی. -- ج. ۲. قرون وسطا/ ترجمهٔ ابراهیم دادجو -- ج. ۳. اواخر قرون وسطا و دورهٔ رنسانس / ترجمهٔ ابراهیم دادجو. -- ج. ۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / ترجمهٔ غلامرضا اعوانی. -- ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم -- ج. ۶. از ولف تا کانت / ترجمهٔ اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. -- ج ۷. از فیشته تا نیچه / ترجمهٔ داریوش آشوری. -- ج. ۸ از بنتام تا راسل / ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. -- ج. ۹. از مِن دوبیران تا سارتر / ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف‌ثانی. -
موضوع : فلسفه -- تاریخ .
شناسهٔ افزوده : مجتبوی، جلال‌الدین، ۱۳۰۷ - ۱۳۷۸، مترجم.
شناسهٔ افزوده : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
شناسهٔ افزوده : صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش، (۱۳۷۵).
رده‌بندی کنگره : ۱۳۷۵ ۲ ت ۲ ک / B ۷۲
رده‌بندی دیویی : ۱۰۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی : ۲۱۶-۶۸ م

تاریخ فلسفه (جلد سوم)
از اوکام تا سوئارس

نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون
مترجم: ابراهیم دادجو
چاپ نخست: ۱۳۸۸؛ شمارگان : ۵۰۰۰ نسخه
حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
لیتوگرافی: موج؛ چاپ: سارنگ؛ صحافی: نگاه

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ ادارهٔ مرکزی : خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۲۵، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن : ۷۰ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲
آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.ir www.elmifarhangi.ir
○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶
آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.Ketabgostarco.com
○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب - روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۶۴۰۰۷۸۶

سخن ناشر

جلد سوم از مجموعهٔ تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، که اینک در پیش روی خواننده قرار دارد، مربوط.است به بحث و بررسی پیرامون سیر اندیشهٔ اروپا از قرن چهاردهم تا اوایل قرن هفدهم، که دورهٔ تجدید حیات علمی و ادبی اروپا (رنسانس) را نیز در برمی‌گیرد.

سیر فلسفی در قرن چهاردهم، که به نوعی ادامهٔ حیات اندیشه‌های قرن سیزدهمی است؛ با حرکت تازه‌ای گسترش یافت. تعدادی از دستاوردهای فلسفی قرن سیزدهم عبارت بودند از ترکیب عقل و ایمان یا فلسفه و کلام، تلاش در راه تلفیق ارسطوگرایی با مسیحیت، و توجه به ابن رشدگرایی. از این‌رو شناختن فلسفهٔ اواخر قرون وسطا برای آگاه شدن از زمینه‌های پیدایش دورهٔ رنسانس امری کاملاً ضروری است. یکی از مشخصه‌های قرن چهاردهم رشد علم و تفکر علمی و ترجمهٔ آثار ریاضی‌دانان یونانی بود که راه را برای کشفیات و محاسبات گالیله و عرضهٔ نظریه‌های تازهٔ آلبرت کبیر و راجر بیکن و در نهایت برای تفکر علمی فرانسیس بیکن هموار ساخت. در همین زمان بود که روحیهٔ تحلیل و انتقاد به نحوی بالنده‌تر و پرورده‌تر به حیات خود ادامه داد و مکتب‌هایی چون «اسم‌گرایی» و «واقع‌گرایی» در معرض انتقاد قرار گرفتند و تمایل فیلسوفان به این که منطق جای مابعدالطبیعه را بگیرد و عقل و استدلال به جای ایمان کورکورانه تکیه زند افزایش یافت، و به این ترتیب شکافی میان الاهیات و فلسفه پدید آمد.

عصر نوزایی یا رنسانس یادآور دورانی است که دانش و ادبیات روم و یونانیان باستان از نوجان گرفت و نهضت آموزش و پرورش آغاز شد؛ اختراع دستگاه چاپ موجب گردید که علم و معرفت در دسترس تودهٔ مردم قرار گیرد؛ کشف سرزمین‌های تازه افق دید آدمی را بسیار گسترده‌تر ساخت و منابع تازه‌ای برای تأمین تندرستی آدمی پدید آورد؛ و نیز کشف باروت موهبت بی‌پایانی برای بشریت فراهم نماید. ظهور آیین پروتستان و اندیشه‌های ضد ارسطویی لوتر یکی دیگر از دستاوردهای عصر رنسانس به شمار می‌رود.

این مجلد در بیست و چهار فصل تنظیم شده است که فصل اول آن مقدمه‌ای است دربارهٔ تلاشی که نویسنده برای آشنا ساختن خواننده با سیر تحول فلسفهٔ قرون وسطا از زمان تولد تا رشد آن به خرج داده، و زمینه‌های تجدید حیات علم و فلسفه را تشریح کرده است. در فصل دوم به بررسی اندیشه‌های دوراندوس و پتروس آورئولی و ارتباطشان با اوکام‌گرایی پرداخته شده است و از فصل سوم تا فصل هشتم، که به پژوهش دربارهٔ زندگی و آثار و عقاید گوناگون ویلیام اوکام اختصاص دارد، موضوعات گوناگونی به بحث گذاشته شده‌اند که نظریه‌های مابعدالطبیعی، فلسفی، اجتماعی و سیاسی اوکام را شامل می‌شوند. فصل نهم مربوط است به شرح جنبش اوکامی، همراه با بیان عقاید پیروان او، از جمله ژون میرکوری و نیکولاس اوترکوری. در فصل دهم «جنبش علمی» به بحث گذاشته شده است و به دانش طبیعی در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم، مسئلهٔ حرکت، نیروی محرّک و جاذبه، نیکولاس اورِمی، فرضیهٔ گردش زمین، امکان جهان‌های دیگر، برخی از پیامدهای علمی اسم‌گرایی، و پیامدهای نظریهٔ نیروی محرّک اشاره می‌شود. فصل یازدهم به مارسیلیوس پادوئایی اختصاص دارد و ضمن شرح زندگی او، عقایدش دربارهٔ کلیسا و دولت، ماهیت دولت و قانون، قوای مقننه و مجریه، ابن رشدگرایی، و مخالفت با دعاوی پاپ بررسی شده‌اند. در فصل دوازدهم به شرح عرفان نظری و عقاید نمایندگان نامدار آن (تاولر، زوزو، رویسبروک، دنیس، ژرسون) پرداخته شده است. فصل سیزدهم مربوط است به احیای افلاطون گرایی و رنسانس ایتالیا؛ فصل چهاردهم به ارسطوگرایی، رواق‌گرایی، شکاکیت، و نقد منطق ارسطویی؛ فصل یازدهم به شرح زندگی و افکار نیکولاس کوسایی در زمینه‌هایی چون سازگاری متضادها، رابطهٔ خدا با جهان، عدم تناهی جهان، انسان به عنوان عالم صغیر، و مسیح. در فصل‌های شانزدهم و هفدهم «فلسفهٔ طبیعت» و نمایندگان مهم آن از قبیل کاردانو، تلزیو، پاتریتسی، کامپانلّا، برونو، گاسندی، آگریپا، پاراتسلزوس، وَن هلمونت، فرانک، وایگل، و بومه موضوع بحث قرار گرفته‌اند. در فصل هجدهم به بررسی مسائلی چون تأثیر علم بر فلسفه، علم عهد رنسانس، مبنای تجربی علم، فرضیه و ستاره‌شناسی، ریاضیات، دیدگاه ماشین‌وار دربارهٔ جهان، تأثیر علم عهد رنسانس برفلسفه پرداخته شده است. فصل نوزدهم به‌شرح زندگی و آثار فرانسیس بیکن، طبقه‌بندی علوم، استقرا، و بُت‌ها مربوط می‌شود. فصل بیستم اختصاص دارد به «فلسفهٔ سیاست» و درآن به بررسی اندیشه‌های ماکیاولی، مور، هوکو، بودَن، آلتوزیوس، و گروتیوس پرداخته شده است. در

فصل بیست و یکم تعدادی از مسائل، از قبیل احیای مدرسه‌گرایی، جدال میان دومینیکی‌ها و یسوعیان درباب لطف و اختیار، و نظریهٔ سیاسی و حقوقی، مورد بحث قرار گرفته‌اند. فصل‌های بیست و دوم و بیست و سوم به بررسی مشروح فرانسیس سوئارس اختصاص دارند و در آن‌ها زندگی و آثار و عقاید مابعدالطبیعی و نظریه‌های سیاسی و حقوقی او شرح داده شده‌اند. و آخرین فصل مربوط است به مرور مختصری بر سه جلد نخستین و در آن به فلسفهٔ یونانی، کیهان‌شناسی‌های ماقبل سقراطی و کشف طبیعت، نظریهٔ افلاطون دربارهٔ صورت‌ها و ایدهٔ خدا، ارسطو و تبیین تغییر و حرکت، نوافلاطون‌گرایی و مسیحیت، اهمیت فلسفهٔ قرون وسطا درباب کشف ارسطو، فلسفه و کلام، و طلوع علم اشاره‌های کوتاهی شده است.

فهرست مطالب

بخش سوم: مدرسه‌گرایی عهد رنسانس

پیش‌گفتار

نخستین بخش این جلد به فلسفهٔ قرن چهاردهم مربوط می‌شود. در تاریخ اندیشهٔ فلسفی این دوره مطالب زیادی وجود دارند که هنوز مبهم‌اند، و تا متن‌های معتبر زیادی بیش از آنچه در دست داریم در اختیار نداشته باشیم دربارهٔ آن‌ها هیچ گزارش قاطعی نمی‌توان داد. اما مشوّق من برای انتشار شرحی که در این جلد آمده این اندیشه است که دانشمند مَدْرسیِ فرانسیسی، پدر فیلوتئوس بونر[1]، که بر تاریکی‌های قرن چهاردهم روشنایی بسیاری افکنده است، در خواندن فصل‌هایی که دربارهٔ اوکام بود و در ارزیابی حال و هوای کلی آن‌ها التفات زیادی نشان داد. البته این بدان‌معنا نیست که پدر بونر بر همهٔ تفسیرهای من از اوکام صحّه می‌گذارد؛ او به خصوص با این دیدگاه من که تحلیل فلسفهٔ اوکام حکایت از وجود تلویحی دو نظام اخلاقی دارد موافق نیست. (این دیدگاه در هر حال، همان‌طور که امیدوارم در متن آشکار ساخته باشم، تفسیری ظنی است که به منظور توضیح ناسازگاری‌های محتملِ فلسفهٔ اخلاق اوکام پرورده شده است.) و تصور نمی‌کنم که پدر بونر مقصود خود را کاملاً به‌نحوی بیان کند که من دربارهٔ عقاید اوکام در مورد الهیات طبیعی بیان کرده‌ام. این تفسیرهای گوناگون را فقط به این منظور ذکر می‌کنم که هنگام سپاسگزاری از لطف پدر بونر برای خواندن فصل‌های مربوط به اوکام، این تصور را ایجاد نکنم که او با همهٔ چیزهایی که گفته‌ام موافق است. به علاوه، از آن‌جا که نمونه‌های چاپی پیش از آن‌که فصل‌ها به دست پدر بونر برسد تحویل شده بود، نتوانستم آن‌طور که می‌خواستم از پیشنهادهای او به‌نحو گسترده‌ای استفاده کنم. در نتیجه، باید امیدوار باشم که هرگاه پدر بونر متن‌های مربوط به اوکام را که در کار ویرایش آن‌هاست منتشر کند، گزارش کلی فلسفهٔ او را هم اضافه نماید. هیچ‌کس صلاحیت این را ندارد که اندیشهٔ آخرین فیلسوف بزرگ انگلیسی قرون وسطا را به بهترین نحو تفسیر کند.

1. Father Philotheus Boehner

فصل یکم

مقدمه

قرن سیزدهم ــ قرن چهاردهم در برابر قرن سیزدهم ــ
فلسفه‌های رنسانس ــ تجدید حیات فلسفهٔ مدرسی

۱. در جلد پیشین سیر تحول فلسفهٔ قرون وسطا، از تولد آن در دورهٔ ماقبل قرون وسطا، یعنی دورهٔ نخستین نویسندگان مسیحی و آبای کلیسا تا رشد آن در اوایل قرون وسطا، و تا بلوغ آن در قرن سیزدهم را پی‌گیری کردم. این بلوغ، همان‌طور که دیدیم، تا حد زیادی وامدار آشنایی کامل‌تر با فلسفهٔ یونان، به‌خصوص شکل ارسطوگرایی آن بود که در قرن دوازدهم و نیمهٔ نخست قرن سیزدهم روی داد. دستاورد بزرگ قرن سیزدهم در قلمرو عقلانی همانا تحقق ترکیبی از عقل و ایمان، یعنی فلسفه و کلام بود. البته، به تعبیر دقیق، باید به جای «یک ترکیب» از «ترکیب‌ها» سخن گفت، زیرا مشخصهٔ اندیشهٔ قرن سیزدهم نمی‌تواند فقط با ارجاع به یک نظام شکل گیرد؛ اما نظام‌های بزرگ آن دوره، به‌رغم اختلافات خود، با پذیرش اصول مشترک وحدت یافته بودند. قرن سیزدهم دورهٔ اندیشمندان سازنده و راهگشا و متکلمان و فیلسوفان نظرورزی بود که امکان داشت عقاید یکدیگر را دربارهٔ این یا آن مسئله نقد کنند؛ اما در عین حال در پذیرش اصول بنیادین مابعدالطبیعه و توانایی ذهن برای فراروی از ظاهر پدیده‌ها و دستیابی به حقیقت مابعدالطبیعی با یکدیگر توافق داشتند. به‌طور مثال، ممکن است اسکوتوس آموزه‌های

معرفت و تمثیل قدیس توماس[1] را از برخی جنبه‌ها نقد کرده باشد؛ اما اسکوتوس آن آموزه‌ها را برپایهٔ تلقی درست یا نادرست خودش با عنوان گرایش به عینیتِ شناخت و تأملِ مابعدالطبیعی نقد کرد. او می‌پنداشت که جنبه‌های خاصی از سخن قدیس توماس را باید تصحیح یا تکمیل کرد؛ اما به‌هیچ‌وجه قصد نقادی مبانی مابعدالطبیعی «توماسی‌گرایی»[2] یا تضعیف مشخصهٔ عینی تأمل فلسفی را نداشت. همچنین ممکن است قدیس توماس اندیشیده باشد که باید نیروی بی‌مدد عقل آدمی را بیش از آنچه قدیس بوناونتورا[3] مجاز می‌دانست مجال دهد؛ اما هیچ‌یک از این فیلسوف ـ متکلمان دربارهٔ امکان نیل به معرفت یقینی در خصوص «فراپدیدار»[4] تردید نداشتند. افرادی مثل قدیس بوناونتورا، قدیس توماس، ژیل رُمی[5]، هِنری گِنتی[6] و دانز اِسکوتوس[7] اندیشمندان اصیلی بودند؛ اما آن‌ها در چارچوب مشترک ترکیب آرمانی و هماهنگی الهیات و فلسفه به کار پرداختند. آن‌ها الهی‌دانان و فیلسوفان نظری بودند و عقیده داشتند که ایجاد الهیاتی طبیعی، یعنی نقطهٔ اوج مابعدالطبیعه و پیوند آن با الهیات جزمی، ممکن است؛ بنابراین، شکاکیت افراطی در خصوص شناخت آدمی به ذهن آن‌ها راه نیافته بود. آن‌ها همچنین واقع‌گرا و بر این باور بودند که عقل می‌تواند به شناخت عینی از «ذوات»[8] دست یابد.

همین آرمان قرن سیزدهمیِ نظام و ترکیب، و آرمان هماهنگی بین فلسفه و کلام را شاید بتوان در خصوص چارچوب کلی زندگی موجود در آن قرن دید. البته ملیت‌گرایی در حال رشد بود، به این معنا که «دولت‌های ملی»[9] در حال شکل‌گیری و ثبات بودند؛ اما آرمان هماهنگی بین منصب پاپ و امپراتوری، یعنی مراکز فراطبیعی و طبیعیِ وحدت، هنوز زنده بود. در حقیقت، می‌توان گفت که آرمان هماهنگی بین منصب پاپ و امپراتوری، در ساحت عقلانی، با آرمان هماهنگی بین الهیات و فلسفه متناظر بود. همان‌گونه که قدیس توماس از آموزهٔ قدرت غیرمستقیم منصب پاپ در امور دنیوی و استقلال دولت در آنچه دقیقاً قلمرو خودش بود حمایت می‌کرد، آموزهٔ نقش دستوری الهیات بر فلسفه همراه با استقلال در قلمرو خویش نیز چنین بود. فلسفه اصول خود را از

---

1. St. Thomas
2. Thomism
3. St. Bonaventure
4. metaphenomenal
5. Giles of Rome
6. Henry of Ghent
7. Duns Scotus
8. essences
9. nation-States

الهیات نمی‌گیرد، اما اگر فیلسوف به نتیجه‌ای برسد که در تعارض با وحی باشد می‌داند که استدلالش برخطاست. منصب پاپ و امپراتوری، مخصوصاً اولی، عوامل موجود در حوزه‌های دینی و سیاسی را هماهنگ می‌کردند؛ در همان حال، تفوق دانشگاه پاریس عامل هماهنگ‌کننده در حوزهٔ عقلانی بود. به علاوه، تصور ارسطویی از «کیهان»[1] عموماً مورد قبول بود و به چشم‌انداز قرون وسطایی ثباتی ظاهری می‌بخشید.

هرچند می‌توان قرن سیزدهم را با ارجاع به نظام‌های سازنده و آرمان ترکیب و هماهنگی‌اش مشخص ساخت، این هماهنگی و تعادل، دست‌کم از دیدگاه عملی، بی‌ثبات بود. برخی از توماسیان پرشور و حرارت، بی‌تردید، بر این عقیده بودند که باید ترکیب قدیس توماس به‌طور کلی معتبر تلقی شود و حفظ گردد. آن‌ها حاضر نبودند بپذیرند که تعادل و هماهنگی آن ترکیب در ذات خود بی‌ثبات است. اما تصور می‌کنم حاضر بودند بپذیرند که، در عمل، به دشواری می‌توان انتظار داشت که ترکیب توماسیان، همین که حاصل شد، فاتح کلی شود و قبول آن دیرپا گردد. به علاوه، تصور می‌کنم در ترکیب توماسیان عناصری ذاتی وجود دارد که آن را به معنای معیّنی بی‌ثبات می‌سازد و در تبیین سیر تحول فلسفه در قرن چهاردهم یار و یاور است. در حال حاضر برآنم که این موضوع را روشن سازم.

این ادعا که مهم‌ترین حادثهٔ فلسفی قرون وسطا کشف آثار کم‌وبیش کامل ارسطو به دست غرب مسیحی بود ادعایی است که تصور می‌کنم درست می‌نماید. وقتی که کار مترجمان قرن دوازدهم و نیمهٔ نخست قرن سیزدهم اندیشهٔ ارسطو را در دسترس اندیشمندان مسیحی اروپای غربی قرار داد، آن‌ها برای اولین‌بار با چیزی روبه‌رو شدند که به نظرشان نظام عقلانی کامل و کلی فلسفه‌ای رسید که به هیچ روی مدیون وحی یهودی یا مسیحی نبود، زیرا این نظام کار فیلسوفی یونانی بود. بدین‌ترتیب، آن‌ها مجبور بودند که در برابر آن نگرشی اتخاذ کنند: آن‌ها نمی‌توانستند به‌آسانی از آن چشمپوشی کنند. برخی از این گرایش‌ها را که از خصومت تا تحسینِ کم‌وبیش پرشور، و البته غیرنقادانه، در نوسان بود در جلد پیشین دیده‌ایم. گرایش قدیس توماس آکوئینی[2] نوعی تأیید انتقادی بود: او کوشید ارسطوگرایی و مسیحیت را با یکدیگر وفق دهد، البته نه صرفاً به منظور دفع تأثیر خطرناک اندیشمندی بی‌دین، یا بی‌خطر ساختن اندیشهٔ او با به‌کارگیری‌اش در مقاصدی که «برای احتجاج دینی است»، بلکه نیز به این دلیل که او

1. cosmos

2. St. Thomas Aquinas

صادقانه بر این باور بود که فلسفهٔ ارسطویی، در اصل، فلسفهٔ درستی است. اگر او بر این باور نبود، مواضع فلسفی‌ای را که از نظر بیشتر معاصرانش بدیع و مشکوک به‌نظر می‌رسید نمی‌پذیرفت. اما مطلبی که می‌خواهم در حال حاضر مطرح کنم این است که اندیشمند قرن سیزدهمی، با قبول گرایشی روشن به ارسطوگرایی، صرف‌نظر از نیت درونی، درواقع گرایش به فلسفه را پذیرفت. مورّخان هرگز به اهمیت این حقیقت پی‌نبردند. آن‌ها با نگاه به فیلسوفان قرون وسطا، به‌ویژه فیلسوفان قرن سیزدهم، به چشم مریدان مطیع ارسطو نگریسته‌اند و درنیافته‌اند که ارسطوگرایی، در واقع، به معنای خود فلسفه بود. درست است که قبلاً قرون وسطاییان بین الهیات و فلسفه تمایزاتی قائل شده بودند، اما ظهور کامل ارسطوگرایی بود که قدرت و قلمرو فلسفه را، چنان که باید، به قرون وسطاییان نشان داد. فلسفه، درکسوت ارسطوگرایی، خود را در دیدگان آن‌ها چنان نمایان ساخت که نه‌تنها از لحاظ نظری، بلکه در واقعیت تاریخی هم مستقل از الهیات بود. از این رو، قبول ارسطوگرایی، در واقع، صرفاً قبول ارسطو نبود که مثلاً از افلاطون (که درواقع قرون وسطاییان او را به‌درستی نمی‌شناختند) بازشناخته شود، بلکه گرایشی به فلسفه به مثابهٔ رشته‌ای مستقل بود. اگر گرایش‌های مختلف و مقبول به ارسطو را در قرن سیزدهم از این جهت در نظر بگیریم، به فهم کامل‌تری دربارهٔ اهمیت آن اختلافات دست می‌یابیم.

الف) وقتی که ارسطوییان اصلی (یا «ابن‌رشدیان لاتینی»[1]) فلسفهٔ ارسطو را با شور و شوقی غیرنقادانه پذیرفتند و او را به مثابهٔ نقطهٔ اوج نبوغ بشری تحسین کردند، دریافتند که با الهی‌دانان دچار چه مشکلاتی شده‌اند. به‌طور مثال، ارسطو معتقد بود که جهان قدیم است، درحالی‌که الهیات اثبات می‌کرد که جهان آغازی دارد و مخلوق الهی است. همین‌طور ارسطو، به‌نحوی که ابن‌رشد تفسیر می‌کند، بر این اعتقاد بود که عقل در همهٔ انسان‌ها یکی است و منکر جاودانگی شخصی بود، درحالی‌که الهیات مسیحی به جاودانگی شخص اعتقاد داشت. در برابر این مشکلات آشکار، ارسطوگرایان اصلی دانشکدهٔ هنرهای پاریس معتقد بودند وظیفهٔ فلسفه شرح صادقانهٔ عقاید فیلسوفان است. بنابراین، در بیان این سخن، آن‌گونه که فلسفهٔ ارسطو قِدَم عالم و وحدت نفس آدمی را می‌آموخت، و حقیقتی که الهیات به‌دست داده است، یعنی آفرینش زمانی جهان و این‌که هرکس نفس ناطقهٔ شخصی دارد، هیچ تناقضی وجود نداشت.

---

1. Latin Averroists

این عذر ارسطوییان اصلی یا «ابن‌رشدیان» را که آن‌ها فقط به شرح عقاید ارسطو می‌پرداختند، یعنی فقط نقش تاریخدان را داشتند، الهی‌دانان صرفاً نوعی ترفند تلقی کردند. اما، همان‌طور که در جلد دوم خاطرنشان کردم، تعیین این‌که ابن‌رشدیان در واقع چه اندیشه‌ای داشته‌اند مشکل است. با وجود این، اگر مقصود واقعی آن‌ها چیزی بیش از شرح عقاید اندیشمندان گذشته نباشد، و اگر آن‌ها در اثبات حقیقت وحی و الهیات مسیحی صادق بوده‌اند، به نظر می‌رسد که گرایش آن‌ها باید کم‌وبیش همین بوده باشد. فلسفه بیانگر کار عقل بشری است که از نظم طبیعی حکایت دارد. عقل، که ارسطو خود تجسم آن است، به ما می‌گوید که در جریان طبیعی حوادث، زمان نمی‌توانسته است آغازی داشته باشد و عقل بالطبع در همهٔ انسان‌ها یگانه است. بدین‌ترتیب، این‌که زمان آغازی نداشته حقیقتی فلسفی است؛ و در مورد روح «واحدگرایی»[1] نیز همین مطلب را باید گفت. اما الهیات، که با نظام فراطبیعی سروکار دارد، ما را مطمئن می‌سازد که خدا با قدرت الهی خود جهان را در زمان آفرید و به‌نحو معجزه‌آسایی به هر انسانی نفس ناطقهٔ جاودانی خویش را عطا کرد. ممکن نیست چیزی بتواند در عین حال حقیقت و غیرحقیقت باشد: بیشتر این‌گونه است که چیزی در صورتی حقیقت می‌تواند باشد که دخالت معجزه‌آسای خدا غیرحقیقت‌بودن آن را مسلم نکرده باشد.

خواه ارسطوییان اصلیِ دانشکدهٔ هنرهای پاریس تعالیم ارسطو را صرفاً آن‌گونه که تفسیر می‌کردند، بدون اشاره به درستی یا نادرستی آن‌ها، شرح می‌دادند، خواه اثبات می‌کردند که این آموزه‌ها درست‌اند، وضعیت فعالیت خلّاق هیچ تفاوتی نمی‌کرد، زیرا آن‌ها در هر دو مورد، دست‌کم عمداً، چیزی بر آن نیفزودند. این فیلسوفان دانشکدهٔ الهیات بودند که اندیشمندانی فعال و خلّاق به شمار می‌آمدند، زیرا احساس می‌کردند که باید به بررسی نقّادانهٔ ارسطوگرایی بپردازند و، اگر در اصل آن را می‌پذیرند، نقادانه مورد بازاندیشی قرار دهند. اما مطلبی که می‌کوشم مطرح کنم بیشتر این است که موضع مورد قبولِ ارسطوییان اصلی بر جدایی بنیادی بین الهیات و فلسفه دلالت داشت. اگر گزارش خود آن‌ها را از فعالیتشان درست بدانیم، آن‌ها فلسفه را با تاریخ، و باید گفت که با شرح عقاید فیلسوفان پیشین، یکی می‌گرفته‌اند. فلسفه‌ای که به این معنا فهمیده شود، آشکارا از الهیات مستقل است، زیرا الهیات نمی‌تواند بر این حقیقت اثر گذارد که برخی از اندیشمندان به بعضی باورها اعتقاد داشته‌اند. از سوی دیگر، اگر الهی‌دانان در این

۱. monopsychism (تک‌نفس‌باوری)، اعتقاد به این‌که جان و روح همهٔ انسان‌ها یگانه است. ـ م.

اندیشه برحق بودند که در واقع مقصود ارسطوییان اصلی تأکید بر صدق قضایای نامعتبر است، یا اگر تأکید بر این داشتند که این‌ها قضایایی هستند که بدون دخالت خدا صادق می‌بودند، دربارهٔ استقلال کامل فلسفه از الهیات همین نتیجه به دست می‌آمد. از آن‌جا که فیلسوف صرفاً به بررسی جریان طبیعی حوادث می‌پرداخت، حق داشت نتایجی بگیرد که با آموزهٔ کلامی در تعارض باشد، زیرا در صورتی که جریان طبیعی حوادث برقرار می‌بود فقط بر چیزی تأکید داشت که صادق باشد. الهیات می‌توانست به ما بگوید نتیجه‌ای که فلسفه به دست آورده است بیانگر حقایق نیست؛ اما الهی‌دان حق نداشت بگوید که استدلال فیلسوف، صرفاً به این دلیل که نتیجه‌ای که وی به آن رسیده است مقبول نیست، پس برخطاست. الهیات می‌تواند به ما بیاموزد که در موارد بخصوصی جریان طبیعی حوادث پی‌جویی نشده است؛ اما این موضوع تأثیری در این مسئله ندارد که جریان طبیعی حوادث چیست یا چه بوده است.

بدیهی است که مهم‌ترین خصوصیات ارسطوگرایی اصلی یا «ابن‌رشدگرایی» قرن سیزدهم پیروی برده‌وار از ارسطو و ترفندهای نسبتاً ناامیدکننده‌ای بود که طرفداران ارسطوگرایی به منظور سازگارساختن موضعشان با مقتضیات اعتقادات کلامی پذیرفته بودند. اما ارسطوگرایی اصلی تلویحاً بر تمایز قاطعِ فلسفه و الهیات، و همچنین استقلال کامل فلسفه، اصرار داشت. درست این است که نَباید بر این نوع اندیشه تأکید زیادی گذاشت. جدایی بین الهیات و فلسفه که در «اوکام‌گرایی»[1] قرن چهاردهم ناآشکار بود، از «ابن‌رشدگرایی» قرن سیزدهم سرچشمه نمی‌گرفت. اما ظهور نظام ارسطویی در قرن سیزدهم عاملی بود که سبب شد به مسئلهٔ ترکیب یا تفکیک به‌جد توجه شود، دقیقاً به این دلیل که به پیدایش چیزی منجر شد که می‌توانست ترکیب یا تفکیک شود.

ب) قدیس توماس آکوئینی، از نظر روش و موضوع، به تمایز بین فلسفه و الهیات معتقد بود. همان‌طور که در جلد پیشین خاطرنشان کردم، او این تمایز را جدّی می‌گرفت. الهیات به ما می‌گوید که جهان از ازل وجود نداشته، بلکه دارای آغازی بوده است، اما طبق نظر قدیس توماس، هیچ فیلسوفی این حقیقت را چنان که باید و شاید اثبات نکرده است. برهان‌های مدعیِ ازلی‌بودن جهان معتبر نیستند، اما برهان‌های مدعیِ این سخن که جهان از ازل وجود نداشته است نیز بی‌اعتبارند. به عبارت دیگر، فلسفه در حل این پرسش که آیا جهان از ازل آفریده شده یا نه، موفق نبوده است، هرچند وحی پاسخ این

1. Ockhamism

پرسش را به دست می‌دهد. این نمونه‌ای است از تمایزی واقعی که بین فلسفه و الهیات وجود دارد. از سوی دیگر، مطمئناً قدیس توماس تصور نمی‌کرد که فیلسوف بتواند با استدلال عقلانی معتبری به نتیجه‌ای دست یابد که با الهیات مسیحی ناسازگار باشد. اگر فیلسوفی به نتیجه‌ای دست یابد که صریحاً یا تلویحاً با آموزه‌ای مسیحی در تناقض باشد، نشانهٔ آن است که مقدمات استدلال او نادرست بوده یا در جایی از استدلالش مغالطه شده است. به عبارت دیگر، الهیات همچون معیاری خارجی یا نوعی علامت عمل می‌کند که فیلسوف را از بن‌بست یا بیراهه برحذر می‌دارد. لیکن فیلسوف نباید بکوشد که داده‌های وحیانی را جانشین مقدماتی سازد که با شیوهٔ استدلال فلسفی به دست آمده‌اند؛ و نمی‌تواند در استدلال‌های خود آشکارا عقاید جزمی را به‌کار گیرد، زیرا فلسفه در ذات خود آزاد و مستقل است.

در عمل، این گرایش به این معنا بود که فیلسوفی که آن را پذیرفته در پرتو ایمان به فلسفه پرداخته است، حتی اگر در فلسفهٔ خود آشکارا و صریحاً ایمان را به کار نگرفته باشد. به علاوه، حفظ این گرایش به‌واسطهٔ این حقیقت آسان می‌شد که اندیشمندان بزرگ قرن سیزدهم در وهلهٔ نخست الهی‌دان بودند: آن‌ها فیلسوف ـ الهی‌دان بودند. در عین حال، به محض این‌که فلسفه به عنوان رشته‌ای ذاتاً مستقل به رسمیّت شناخته شد، فقط می‌شد انتظار داشت که طی زمان به راه خود برود و، به عبارتی، از قید و بندهای خود بی‌تاب شود و از این‌که در اطاعت الهیات باشد بیزار گردد. و در واقع، همین که برنامهٔ معمولی فیلسوفان این شد که در اصل و حتی منحصراً فیلسوف باشند، طبیعی است که پیوند فلسفه با الهیات به مرور زمان ناپدید شود. به علاوه، وقتی که فیلسوفان به وحی اعتقادی راسخ نداشتند، فقط می‌شد انتظار داشت که جایگاه الهیات و فلسفه برعکس شود، و فلسفه آهسته‌آهسته الهیات را تابع خود سازد، موضوع بحث الهیات را در فلسفه جای دهد، یا حتی الهیات را یکسره نادیده بگیرد. در واقع، این تحولات بعداً روی داد؛ اما دست‌کم بدون ابهام می‌توان گفت که منشأ دور آن‌ها در ظهور نظام ارسطویی در اوایل قرن سیزدهم بوده است.

مقصود از بیان این مطالب، ارزیابی فلسفهٔ ارسطویی نیست، بلکه هدف عبارت از طرح تفسیری تاریخی از جریان واقعی تحولاتی است که اندیشهٔ فلسفی از سر گذرانده است. بی‌تردید، این نکات تا حد زیادی مختصرند و پیچیدگی تحولات فلسفی را در نظر نمی‌گیرند. همین که فلسفه همچون رشته‌ای مستقل به رسمیت شناخته شد، آن روند

نقادی خویشتن که ظاهراً ذاتی فلسفه است ریشه پیدا کرد، و نقادی به‌نحوی که غیرطبیعی هم نمی‌نمود، همین‌طور که رشد می‌کرد، مبانی ترکیبی را که در قرن سیزدهم به دست آمده بود متزلزل می‌ساخت. یکی از دلایلی که آن ترکیب را «ناپایدار» می‌دانم همین است. برای مثال، آدمی دربارهٔ صدق یا کذب مابعدالطبیعهٔ ارسطویی هرگونه که می‌اندیشید، انتظار نداشت که اندیشهٔ فلسفی در نقطهٔ خاصی بازایستد: نقادی از دیدگاه عملی گریزناپذیر بود. اما عامل دومی را هم باید در نظر گرفت. همین که ترکیب کلامی - فلسفی یکپارچه‌ای به دست آمد که در آن اصطلاحات و مقولات فلسفی برای بیان حقایق کلامی به کار رفته بود، طبیعی می‌نمود که عده‌ای احساس کنند که ایمان در معرض خطر عقلانی‌شدن قرار دارد و الهیات مسیحی بیش از اندازه به مابعدالطبیعهٔ یونانی و اسلامی روی آورده است. چنین افرادی بر این احساس بودند که رویکرد رازورزانه بیش از رویکرد فلسفی مورد نیاز است، مخصوصاً که مباحث مدارس بیشتر دربارهٔ مطالبی بودند که در وهلهٔ نخست اهمیت و جاذبهٔ نظری داشتند تا دینی. همین دومین دیدگاه نیز بر این گرایش بود که رفته‌رفته ترکیب قرن سیزدهمی را کنار گذارد، هرچند این رویکرد با رویکرد اندیشمندانی که بر مسائل فلسفی متمرکز بودند و این ترکیب را با نقد وسیع و گستردهٔ مواضع فلسفی ویژه‌اش متزلزل می‌ساختند تفاوت داشت. خواهیم دید که چگونه هر دو دیدگاه در قرن چهاردهم خود را ظاهر ساختند.

پ) اینک به حوزهٔ دیگری می‌پردازیم، یعنی حوزهٔ زندگی و اندیشهٔ سیاسی. آشکارا این سخن نامعقول است که در قرون وسطا بین قوای مذهبی و غیرمذهبی هرگز چیزی جز هماهنگی و تعادل متزلزلی وجود نداشته است: برای آگاهی بهتر دربارهٔ نزاع‌های تکراری و مداوم بین پاپ و امپراتور و کشمکش‌های بین پاپ‌ها و پادشاهان، شناخت کاملِ تاریخ قرون وسطا لازم نیست. همین مباحث، به‌خصوص مباحث میان فردریک دوم[1] و «واتیکان»[2]، به قرن سیزدهم جان تازه‌ای بخشید. با وجود این، هرچند هر دو طرف گاهی ادعاهایی افراطی به نفع خود اقامه می‌کردند، این مشاجرات گویی مشاجراتی آشنا بود: این مناقشه‌ها در همان چارچوب قرون وسطاییِ منصب پاپ و امپراتور که بیان نظری آن در نوشتارهای دانته[3] یافت می‌شود رخ داد. به علاوه، تا آن‌جا که به نظریهٔ عموماً پذیرفته‌شدهٔ سیاسی مربوط می‌شد، تمایز بین این‌دو قدرت به

1. Frederick II
2. the Holy See
3. Dante

رسمیت شناخته شده بود. قدیس توماس آکوئینی، که در پاریس می‌زیست و بیشتر با پادشاهان سروکار داشت تا با امپراتور، به ویژگی ذاتاً مستقل حاکمیت آن زمان باور داشت، هرچند به‌طور طبیعی به قدرت غیرمستقیم کلیسا در امور دنیوی، که خود تابع به رسمیت‌شناختن برتری فراطبیعی کلیسا بود، نیز باور داشت.[۱] بنابراین، اگر کسی از طرح این نظریه منحرف نشود می‌تواند از تعادل و هماهنگی بین این‌دو قدرت در قرن سیزدهم سخن بگوید، مشروط بر این‌که بر این حقیقت سرپوش نگذارد که در زندگی عملی این هماهنگی چندان زیاد هم آشکار نبود. حقیقت محض این است: پاپ‌هایی که به ورطهٔ جاه‌طلبی‌های پرزرق و برقِ قدرت دنیوی درافتادند خود نمی‌توانستند از این جاه‌طلبی‌ها بهره گیرند، درحالی‌که امپراتورانی هم که آرزو داشتند بدون توجه به واتیکان دقیقاً آن‌گونه که تصمیم دارند عمل کنند، نمی‌توانستند خواسته‌های خود را برآورده سازند. موفقیت‌های هر دو طرف گذرا بود نه پایدار. بنابراین، نوعی تعادل که ماهیتی نسبتاً ناپایدار داشت حاصل شده بود.

با وجود این، در همان زمان، پادشاهی‌های ملی استقرار می‌یافتند و قدرت متمرکز پادشاهان ملی رفته‌رفته افزایش می‌یافت. انگلستان عملاً هرگز زیر یوغ امپراتوران قرون وسطا قرار نگرفت. به علاوه، مقام امپراتوری اساساً خاستگاه آلمانی داشت؛ به‌طور مثال، فرانسه مستقل بود؛ و مناقشه‌ای که بین بونیفاس هشتم[2] و فیلیپ عادل[3] فرمانروای فرانسه در حدود قرن سیزدهم رخ داد نشان‌دهندهٔ موضع فرانسه در برابر واتیکان و مقام امپراتوری بود. گسترش قلمرو پادشاهی‌های ملی به معنای ظهور همان عاملی بود که سرانجام تعادل سنتی بین منصب پاپی و مقام امپراتوری را ویران می‌کرد. در قرن چهاردهم، در سطح این نظریه، شاهد واکنشی هستیم که گرایش روزافزونی به مرجعیت غیردینی دارد و مدعی استقلال از کلیساست. ظهور دولت‌های ملی قدرتمند، که سیمای غالب اروپای پس از قرون وسطا شدند، در قرون وسطا شروع شد. این دولت‌ها بدون تمرکز و تثبیت قدرت در دستان پادشاهان محلی به‌سختی می‌توانستند به‌نحوی که توسعه یافته بودند پیش بروند؛ و مطمئناً روند همین تمرکز و تثبیت قدرت را تحقیر منصب پاپی در قرن چهاردهم به‌واسطهٔ «اسارت بابلی»[4] به تأخیر نینداخت، و این تحقیر

---

۱. به‌کارگیری اصطلاح «قدرت غیرمستقیم» نیازمند تفسیری بر آموزهٔ توماس است.

2. Boniface VIII

3. Philip the Fair

4. Babylonish captivity

وقتی که پاپ‌ها در آوینیون[1] بودند (۱۳۰۵-۱۳۷۷)، با مصیبت بعدیِ «شقاق بزرگ»[2] که در ۱۳۷۸ شروع شد شکل گرفت.

اندیشمندی قرن سیزدهمی همچون قدیس توماس می‌توانست از نظریهٔ ارسطویی دولت [کشور] در چارچوب طرح دوقدرتی استفاده کند، و استفاده هم کرد. این نظریه موجب شد شناساییِ نظریِ کشور به‌عنوان جامعه‌ای ذاتاً مستقل آسان گردد، اگرچه لازم بود که تصور مسیحیِ غایت آدمی و جایگاه و نقش کلیسا تکمیل شود. اما این «افزودگی» صرفاً نوعی افزایش یا همنشینی نبود؛ زیرا، دست‌کم به‌طور تلویحی، نگرش یونانی را در مورد کشور به شدت تعدیل کرد. برعکس، با تأکید بر ارسطوگرایی موجود در نظریهٔ سیاسی قرون وسطا، می‌توان بر جایگاه کشور به‌نحوی تأکید ورزید که عملاً مفهوم قرون وسطاییِ رابطهٔ واقعی بین این دو قدرت تغییر یابد. می‌توانیم نمونه‌ای از این نوع رابطه را در قرن چهاردهم در نظریهٔ سیاسی مارسیلیوس پادوایی[3] ببینیم. باری، این سخن به این معنا نیست که نظریهٔ مارسیلیوس وامدار فلسفهٔ ارسطویی بود: همان‌طور که بعد خواهیم دید، این نظریه از تأمل در رویدادها و اوضاع و احوال واقعی تاریخی سرچشمه می‌گرفت. اما این امر به معنی آن است که نظریهٔ ارسطوییِ کشور شمشیری دودم بود؛ و این نظریه نه‌تنها می‌توانست به‌نحوی نامأنوس به ذهن فیلسوف ـ الهی‌دانی چون آکوئینی راه یابد، بلکه راه هم یافته بود. در واقع، استفاده از آن، آگاهی سیاسی روبه‌رشدی را نمایان می‌ساخت؛ و مراحل به‌کارگیری آن نشان‌دهندهٔ روند رشد آن آگاهی در سیر تحولات تاریخی بود.

۲. اگر قرن سیزدهم دورهٔ اندیشمندان خلّاق و اصیل بود، در مقابل، قرن چهاردهم را می‌توان دورهٔ مدارس نامید. دومینیکی‌ها طبیعتاً به پیروی از آموزه‌های قدیس توماس آکوئینی گرایش داشتند و مجموعهٔ فرمان‌های «شوراهای عمومی دومینیکی»[4] آن‌ها را به این کار تشویق می‌کرد. انبوهی از شروح دربارهٔ متون قدیس توماس انتشار یافت. بدین ترتیب، به درخواست پاپ یوهانس بیست‌ودوم[5]، یوئانس دومینیکی[6] خلاصه[7] یا «چکیده‌ای»[8] از جامع علم کلام[9] را تدوین کرد و در ۱۳۳۱ آن را به پایان برد،

---

1. Avignon
2. Great Schism
3. Marsilius of Padua
4. Dominican Chapters
5. Pope John XXII
6. Joannes Dominici
7. *Abbreviatio*
8. compendium
9. *Summa theologica*

درحالی‌که دومینیکی دیگری، بندیکت آسینیانویی[1] (ف: ۱۳۳۹)، کتاب انطباق[2] را نوشت، و در آن کوشید نشان دهد که چگونه آموزهٔ موجود در جامع علم کلام با آموزهٔ موجود در تفسیر قدیس توماس با کتاب جملات[3] هماهنگ است. در آن هنگام مفسرانی بودند که کارشان تفسیر آثار قدیس توماس بود، از جمله: دومینیکی‌هایی مثل هروائوس ناتالیس[4] (ف: ۱۳۲۳) که کتاب [در] دفاع از آموزهٔ دکتر توماس[5] را نوشت و به مقابله با هنری گِنتی، دانز اسکوتوس و دیگران، یا جان ناپلی[6] (ف: ۱۳۳۰) پرداخت. اما قرن پانزدهم، در نیل به این عرصه، با جان کاپرئولوس[7] (حدود ۱۳۸۰ـ۱۴۴۴) بود که از قرن چهاردهم متمایز می‌شد. کاپرئولوس، قبل از کایتان[8] (۱۴۶۸ـ۱۵۳۴)، برجسته‌ترین مفسر قدیس توماس بود.

علاوه بر توماسیان، اسکوتوسی‌ها[9] نیز به تأسیس مدرسه‌ای پرداختند که رقیب آن‌ها بود، هرچند دانز اسکوتوس در قرن چهاردهم، همان‌گونه که قدیس توماس دکتر رسمی دومینیکی‌ها بود، این سِمَت را برای فرانسیسی‌ها نداشت. به علاوه، «پیروان»[10] قدیس آوگوستینوس[11] از تعالیم ژیلِ رُمی پیروی می‌کردند. هنری گِنتی نیز پیروان خود راداشت، هرچند آن‌ها مکتب بسامانی ایجاد نکردند.

در قرن چهاردهم، این گروه‌ها به همراه کسانی که از سایر اندیشمندان قرن سیزدهم پیروی می‌کردند، تقریباً کم‌وبیش، راه قدیم[12] را پیش گرفتند. آن‌ها در فضای اندیشهٔ قرن سیزدهم می‌زیستند. اما در قرن چهاردهم جنبش جدیدی سر برآورد و گسترش یافت که همواره نامش با نام ویلیام اوکامی[13] گره خورد. اندیشمندان این جنبش جدید یا راه جدید[14]، که طبیعتاً همگی مسحور «تجدد»[15] بودند، در مقابل «واقع‌گرایی»[16] مکتب‌های پیشین قرار گرفتند و به «اسم‌گرایان»[17] معروف شدند. این نامگذاری از برخی جنبه‌ها آن‌قدرها هم بجا نیست، زیرا ویلیام اوکام، به‌طور مثال، وجود مفاهیم کلی را به معنایی

1. Benedict of Assignano
2. *Concordance*
3. *Sentences*
4. Hervaeus Natalis
5. *Defensa doctrinae D. Thomae*
6. John of Naples
7. John Capreolus
8. Cajetan
9. Scotists
10. Hermits
11. St. Augustine
12. *via antiqua*
13. William of Ockham
14. *via moderna*
15. modernity
16. realism
17. nominalists

انکار نمی‌کرد؛ اما همگان این کلمه را به‌کار می‌گیرند و بی‌تردید استفاده از آن ادامه خواهد یافت. پس سعی در تغییر آن ارزش زیادی ندارد، هرچند «واژه‌گرایان»[1] نام بهتری است. منطقدانان جنبش جدید به شأن منطقی و نقش واژه‌ها توجه زیادی داشتند. حقیقت این است که آن‌ها به‌شدت به مخالفت با واقع‌گرایی فیلسوفان پیشین، به‌خصوص دانز اسکوتوس، برخاستند و آن را مورد انتقاد قرار دادند؛ اما گفتن این‌که آن اصطلاح از انتساب کلیت به «اسم‌ها» یا فقط کلمات حاصل می‌شود ناشی از ساده‌انگاری ضد واقع‌گرایانهٔ آن‌ها بود.

اما اگر کسی خود را به این سخن متقاعد سازد که اسم‌گرایان قرن چهاردهم به واقع‌گرایی فیلسوفان قرن سیزدهم حمله کردند، توصیف بسیار ناقصی به دست داده است. جنبش اسم‌گرایانه ارزش و اعتباری دارد که نمی‌توان با اشاره به نزاع خاصی به تبیین کامل آن دست یافت. خاستگاه این جنبش شکافی بود که بین الهیات و فلسفه به وجود آمد، و ترکیبی را که در قرن سیزدهم حاصل شده بود درهم شکست. طبع اسم‌گرایان، اگر بتوان چنین تعبیری را درست دانست، بیش از ترکیب به تحلیل، و بیش از تفکر به نقد تمایل داشت. تحلیل انتقادی اسم‌گرایان از تصورات و استدلال‌های مابعدالطبیعی پیشینیان، ایمان را (تا آن‌جا که به فلسفه مربوط است) بدون مبنایی عقلانی یا در هوا رها کرد. البته چنین تعمیم وسیعی از کاستی‌های خاص خود برکنار نبود. این موضوع در مورد همهٔ اندیشمندانی که زیر تأثیر اسم‌گرایی بودند صدق نمی‌کند؛ اما بر نتیجهٔ گرایش‌های افراطی‌تر در این جنبش دلالت دارد.

فلسفه به‌سختی می‌تواند بدون داشتن روحیهٔ تحلیل و انتقاد به حیات خود ادامه دهد: دست‌کم، تحلیل انتقادی یکی از «گشتاورها»[2]ی اندیشهٔ فلسفی است، و طبیعی است که به دنبال دوره‌ای از ترکیب خلاق باشد. همان‌طور که دیدیم، این روحیه تا حدی در اندیشهٔ دانز اسکوتوس مشهود بود. به‌طور مثال، او معتقد بود که برهان‌های مربوط به جاودانگی نفس به‌هیچ‌وجه قطعی نیستند و برخی از صفات الهی را که غالباً اثبات‌پذیر تلقی می‌شوند در واقع نمی‌توان اثبات کرد. اما باید توجه داشت که اسکوتوس اهلِ مابعدالطبیعه بود و همچون مابعدالطبیعه‌دان استدلال می‌کرد. حقیقت این است که او، همانند سایر مابعدالطبیعه‌دانان قرون وسطا، منطقدان بود؛ اما بنا نیست که منطقدان جای مابعدالطبیعه‌دان را بگیرد: نظام او در جرگهٔ ترکیب‌های مابعدالطبیعی قرن سیزدهم جای

1. terminists
2. moments

دارد. با این حال، در قرن چهاردهم می‌توان تغییری را مشاهده کرد. مابعدالطبیعه، در عین حفظ خود، گرایش دارد که جایش را به منطق دهد؛ و مسائلی که قبلاً مسائل مابعدالطبیعی تلقی می‌شدند در دوره‌های بعدی مسائل منطقی به‌شمار آمدند. وقتی که ویلیام اوکام به مسئلهٔ «کلیات»[1] می‌پردازد، به جای تأکید بر جوانب هستی‌شناختی، بر جنبه‌های منطقی این مسئله، و بر نظریهٔ فرض[2] و واژه‌های معنادار[3] تأکید می‌کند. به‌نظر می‌رسد که اوکام در مورد وفاداری خود به ضرورت منطق ارسطویی متقاعد شده بود؛ و حتی می‌توان گفت که اوکام مابعدالطبیعهٔ پیشینیانی همچون دانز اسکوتوس و توماس آکوئینی را به نام منطق ارسطویی، یا چیزی مثل آن، مورد انتقاد قرار می‌داد. البته می‌توان بدون تلاش در باب مابعدالطبیعه خود را وقف مطالعات منطقی کرد، و به‌نظر می‌رسد که برخی از منطقدانان قرن چهاردهم آکسفورد چنین کرده‌اند. همین‌طور، چه‌بسا بتوان استدلال‌ها و برهان‌های مابعدالطبیعی را به نام منطق به باد انتقاد گرفت، و این همان کاری است که اوکام انجام داد. همان‌طور که خواهیم دید، او به صورت هدفمند در جهت تضعیف تدریجی الهیات طبیعی و علم‌النفس مابعدالطبیعی پیشینیان خود گام برداشت. به عقیدهٔ او، برهان‌ها یا استدلال‌های ادعاشده دربارهٔ صفات خدا یا روحانیت و جاودانگی نفس وابسته به اصولی هستند که صدق آن‌ها بدیهی نیست یا با نتایجی به پایان می‌رسند که دقیقاً از مقدمات مرتبط به دست نیامده‌اند. در واقع، اوکام پذیرفت که برخی از استدلال‌های مابعدالطبیعی «محتمل» هستند؛ اما این امر فقط روشنگر گرایش قرن چهاردهم به نشاندن استدلال‌های محتمل به جای برهان‌هاست.

البته جانشینی استدلال‌های محتمل با گرایش اسم‌گرایانه‌ای مرتبط بود که در اعتبار استنتاجِ وجودِ چیزی از وجود دیگر تردید داشت یا آن را انکار می‌کرد. اوکام بر تقدم شهود شَیء موجود جزئی تأکید داشت. پس، در باب وجود هر چیز، اولین سؤال این است که آیا آن را همچون موجود شهود می‌کنیم؟ اوکام منکر این می‌شود که، به‌طور مثال، از نفس روحانی چنین شهودی داشته باشیم. از این روی، این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم با اطمینان در مورد وجود نفس روحانی با تکیه بر شهودهایی که داریم استدلال کنیم؟ اوکام تصور نمی‌کرد که چنین چیزی ممکن باشد. او در واقع تحلیلی صرفاً پدیدارشناختی از علیت به‌دست نداد: خود او این اصل را در مابعدالطبیعه به‌کار

1. universals
2. *suppositio*
3. *significatio terminorum*

گرفت، اما «افراط‌گرایان»[1] بعدی مثل نیکولاس اوترکوری[2] چنین تحلیلی به‌دست دادند. نتیجه این‌که آن‌ها معرفت به وجود جوهر مادّی، و نیز احتمالاً نفس روحانی، را مورد تردید قرار دادند. در حقیقت، هرگز استنتاج منطقی از وجود چیزی به وجود چیز دیگر نمی‌تواند به «استدلال» یا برهانی متقاعدکننده منجر شود. بدین‌ترتیب، کل نظام مابعدالطبیعی قرن سیزدهم نامعتبر شده بود.

همین انتقاد تمام‌عیار از نظام‌های مابعدالطبیعی قبلی آشکارا مستلزم شکاف در ترکیب الهیات و فلسفه بود، ترکیبی که مشخصهٔ آن نظام‌ها به‌شمار می‌آمد. به‌طور مثال، قدیس توماس حتی اگر برهان‌های فلسفی اثبات وجود خدا را در آثارش، که فقط تا حدی فلسفی بودند و تا حدی هم کلامی، طرح کرده باشد، مطمئناً بر این اعتقاد بوده است که می‌توان در باب وجود خدا برهان‌های معتبر مابعدالطبیعی به دست داد. این استدلال‌ها به مقدمهٔ ایمان[3] متعلق‌اند، به این معنا که قبول وحی الهی منطقاً معرفت به خدایی را ایجاب می‌کند که می‌تواند خود را از راه وحی آشکار سازد، معرفتی که ممکن است به گونهٔ انتزاعی از الهیات به دست آید. اما اگر، همانند تعدادی از فیلسوفان قرن چهاردهم، بر این باور بودیم که در اثبات وجود خدا هیچ برهان یا استدلال متقاعدکننده‌ای نمی‌توان آورد، خود وجود خدا باید به قلمرو ایمان منتقل شود. این رویکرد دو پیامد دارد: نخست این‌که الهیات و فلسفه گرایش به این دارند که از هم جدا شوند. البته، می‌توان از این نتیجه‌گیری اجتناب کرد، در صورتی که در مفهوم کلی «برهان» فلسفی تجدیدنظر شود، اما اگر [باید] بین استدلال و ایمان دست به انتخاب زد، و اگر اثبات «مقدمات»[4] ایمان مورد انکار قرارگیرد، به‌سختی می‌توان از پیامد آن اجتناب کرد. دوم این‌که اگر مسائل مهم مابعدالطبیعهٔ سنّتی، مسائلی که فلسفه را به الهیات و دین پیوند می‌زنند، به قلمرو ایمان منتقل شوند، فلسفه بیش از پیش به این امر می‌گراید که خصلت «غیر دینی»[5] پیدا کند. این نتیجه در خود اوکام زیاد آشکار نشد، زیرا او هم فیلسوف بود هم الهی‌دان، اما در مورد برخی دیگر از اندیشمندان قرن چهاردهم، مثل نیکولاس اوترکوری که به دانشکدهٔ هنرها تعلق داشت، این نکته آشکارتر شد.

گفتن این سخن که فیلسوفی قرن سیزدهمی چون قدیس توماس دلمشغول [شیوهٔ]

1. extremists
2. Nicholas of Autrecourt
3. *praeambula fidei*
4. preambles
5. lay

«احتجاج دینی»[1] بوده خلاف حقیقت و برخلاف «روند تاریخ»[2] است. با وجود این، هرچند او همانند برخی از اندیشمندان مسیحی قرن‌های بعدی دلمشغول [شیوهٔ] «احتجاج دینی» نبوده، مطمئناً به رابطهٔ بین فلسفه و وحی عنایت داشته است. او که در مورد جریان‌های فکری معاصر خود و جدال‌های موجود در آن زمان حساس بود، نه مابعدالطبیعهٔ ارسطویی جدید را به نام سنّت مسیحی کنار گذاشت، و نه تأمل فلسفی بی‌ارتباط با الهیات مسیحی را پی‌گیر شد. او این دقت را داشت که بین الهیات جزمی و فلسفهٔ خودش ترکیبی به‌بار آورد، و پیوند بین آن‌ها را نشان دهد. اما وقتی که در قرن چهاردهم به ویلیام اوکام می‌رسیم، درمی‌یابیم که او به [شیوهٔ] احتجاج دینی علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. در واقع، الهی‌دانی را می‌یابیم که دریافته است پیشینیان او حقایق مسیحی را با مابعدالطبیعهٔ کاذب درهم آمیخته یا فروپوشانده‌اند؛ اما همچنین فیلسوفی را می‌یابیم که کاملاً موافق است اصول خود را به‌نحوی منطقی و سازگار به کار گیرد، بدون این‌که ظاهراً به دلالت‌های مربوط به ترکیب بین الهیات و فلسفه اهمیت دهد یا آن‌ها را کاملاً تصدیق کند. او حقایقی را که به آن‌ها باور داشت اما تصور نمی‌کرد که از راه فلسفه اثبات‌پذیر باشند به قلمرو ایمان انتقال داد. او حقیقت وجود متعال، نامتناهی، مختار، عالِم مطلق و قادر مطلق را به قلمرو ایمان نسبت داد، و پیوند بین مابعدالطبیعه و الهیات را که با آموزهٔ اثبات‌پذیر مقدمهٔ ایمان آکوئینی فراهم شده بود از هم گسست. او با وابسته‌کردن قانون اخلاق به قصد مختارانهٔ خدا، چه آن را تصدیق کرده باشد و چه تصدیق نکرده باشد، به این نکته اشاره می‌کرد که آدمی نمی‌تواند بدون وحی حتی از قانون اخلاقی کنونی که خدا صادر کرده است شناختی داشته باشد. بهترین کاری که آدمی بدون یاری وحی می‌تواند انجام دهد احتمالاً تأمل در نیازهای ماهیت آدمی و جامعهٔ بشری و پیروی از دستورهای عقل عملی خویش است، حتی اگر این دستورها بیانگر ارادهٔ الهی نباشند. این امر بر امکان دو گونه اخلاق دلالت دارد: قانونی اخلاقی که خدا صادر کرده است اما فقط از راه وحی شناختنی است، و اخلاق گذرا و طبیعیِ درجهٔ دوم و غیرکلامی که با عقل بشری و بدون وحی به‌دست آمده است. مقصودم این نیست که اوکام از برداشت آمرانهٔ خود دربارهٔ قانون اخلاقی به این نتیجه رسیده است؛ اما تصور می‌کنم که این معنا تلویحاً در آن مفهوم آمده است. البته طرح و ابراز این سخنان به‌خودی‌خود به معنای اظهار نظر در قبول یا رد اعتبار استدلال‌های فلسفی اوکام نیست؛

1. apologetics
2. anachronistic

اما با این حال، ملتزم‌نبودن اوکام را به استفاده از شیوهٔ احتجاج دینی نشان می‌دهد. او الهی‌دان، فیلسوف، سیاستمدار و «رساله‌نویسی مذهبی»[1] بود؛ اما «ردیه‌نویس»[2] نبود، حتی بدان‌معنا که می‌توان، به‌درستی، آکوئینی را «ردیه‌نویس» نامید، چه رسد به این‌که معنای جدید مورد نظر باشد.

برخی از فیلسوفان قرن چهاردهم کوشیدند که شکاف هولناک بین الهیات و فلسفه را با بسط نظریهٔ «اشراق»[3] هنری گِنتی پر کنند. بدین‌ترتیب، هوگولینوِ اورویِ‌یتویی[4] (ف: ۱۳۷۳)، (راهب آوگوستینی)، بین مراتب مختلف اشراق فرق می‌گذاشت، و بر این اعتقاد بود که، به‌طور مثال، ارسطو با اشراق الهی خاصی روشنی یافته و بر معرفت خدا و برخی از صفات الهی توانا شده است. اما دیگران به «رازورزی»[5] [= عرفان] روی آوردند و توجهشان را بر بحث نظریِ رابطهٔ جهان با خدا، و مخصوصاً رابطهٔ نفس آدمی با خدا، متمرکز ساختند. همین جنبش رازورزی نظری، که نمایندهٔ اصلی آن مایستر اکهارت[6] دومینیکی آلمانی بود، همان‌طور که بعداً خواهیم دید، بعید می‌نمود که صرفاً واکنشی به مناقشه‌های بی‌حاصل مَدْرَسیان یا گریزی از شکاکیت به پناهگاه امن دینداری باشد؛ با وجود این، سیمای قرن چهاردهم کاملاً از فلسفهٔ نظری دانشگاه‌ها متمایز بود.

مشخصهٔ اصلی حیات دانشگاهی قرن چهاردهم، مخصوصاً در پاریس، رشد علم بود. بعداً در این‌باره سخن خواهیم گفت، هرچند در تاریخ فلسفه فقط بحث مختصری در این مضمون می‌توان انتظار داشت. چهره‌های قرن چهاردهم همچون نیکولاس اورِمی[7]، آلبرت ساکسونی[8] و مارسیلیوس اینگِنی[9]، که پیشرفت مطالعات ریاضی و علمی را رقم زدند، عمدتاً با جنبش اوکامی ارتباط داشتند؛ و بنابراین، در مقایسه با قرن سیزدهم، [این ویژگی] همچون مشخصهٔ قرن چهاردهم تلقی می‌شود. مطمئناً این سخن حقیقت دارد، اما نه به این دلیل که ویلیام اوکام علاقهٔ خاصی به علم تجربی نشان داد، یا به این دلیل که دانشمندان قرن چهاردهم همهٔ مواضع اوکام را پذیرفتند، بلکه از این جهت که فلسفهٔ اوکام در ماهیت خود موافق رشد علم تجربی بود. ویلیام اوکام بر تقدم شهود، یعنی بر تقدم شهود شیء جزئی و نیز این‌که هر معرفت واقعی نهایتاً بر علم شهودی به

1. ecclesiastical pamphleteer
2. apologist
3. illumination
4. Hugolino of Orvieto
5. mysticism
6. Meister Eckhart
7. Nicholas of Oresme
8. Albert of Saxony
9. Marsilius of Inghen

موجودات جزئی مبتنی است، اعتقاد راسخ داشت. علاوه بر این، تنها مبنای شایسته برای ادعای رابطه‌ای عِلّی بین دو پدیدار، مشاهدهٔ توالی قاعده‌مند آن‌هاست. این دو نظریه فی‌نفسه در کار مشاهدهٔ تجربی و رویکرد جدید به مسائل علمی وحدت نظر دارند؛ و در واقع درمی‌یابیم که چهره‌های اصلی دانش قرن چهاردهم به‌نحوی، ولو گاهی از روی مسامحه، به «راه جدید» رفته‌اند.

در عین حال، کسی نمی‌تواند بی‌قید و شرط مدعی باشد که ارزیابی اولیه حاکی از این است که دانش طبیعی به قرن چهاردهم ــ و نه قرن سیزدهم ــ اختصاص دارد، یا مطالعات علمی وابسته به جنبش اوکامی نیای اصلی نوزایی دانش بوده است. قبلاً در قرن سیزدهم به ترجمه‌های لاتینی از آثار علمی یونانی و عربی علایقی وجود داشته و مشاهده‌ها و تجربه‌های اصیلی صورت گرفته است. فقط باید دربارهٔ مردانی همچون آلبرت کبیر[۱]، پتروس ماریکوری[۲] و راجر بیکن[۳] بیندیشیم. در قرن بعدی، نقد نظریه‌های طبیعی ارسطو با تأمل اصیل‌تری همراه شد، و حتی تجربه و آزمایش به طرح تبیین‌ها و فرضیه‌های جدید در «طبیعیات»[۴] انجامید؛ و تحقیقات طبیعیدانان در قرن پانزدهم به همراه جنبش اوکامی وارد ایتالیای شمالی شد. دانش در دانشگاه‌های بخش شمالی ایتالیا مطمئناً از دانشمندان بزرگ رنسانس مثل گالیله اثر پذیرفته بود؛ خطاست اگر تصور کنیم اثر گالیله چیزی جز استمرار دانش اوکامی نبود، هرچند این هم خطاست اگر تصور کنیم که این اثر زیر تأثیر دانش اوکامی نبوده است. بنا به دلیلی، گالیله می‌توانست یافته‌هایش را فقط به کمک دانش ریاضی که در قرن چهاردهم ناشناخته بود به دست آورد. ترجمهٔ آثار ریاضیدانان و طبیعیدانان یونانی در عصر رنسانس، این دسترسی را آسان ساخته بود؛ و گالیله وادار شد ریاضیات را برای حل مسائل حرکت و مکانیک به‌نحوی به کار گیرد که دانشمندان قرون وسطا ابزارهای ضروری آن را نداشتند. استفاده از ریاضیات همچون ابزار خاص کشف ماهیتِ واقعیت طبیعی سبب دگرگونی در دانش طبیعی شد. روش قدیم «مشاهدهٔ متعارف»[۵] به نفع رویکردی بسیار متفاوت کنار گذاشته شد. با وجود این، ممکن است این سخن عجیب به نظر برسد که از «تجربی»بودن دانش طبیعی کاسته شد: این نوع دانش طبیعی، نه‌تنها از نظریه‌های طبیعی ارسطویی، بلکه

1. Albert the Great
2. Peter of Maricourt
3. Roger Bacon
4. physics
5. common-sense

همچنین از تصور متعارف روش مشاهده که طبیعیدانان قبلی بدان گرایش داشتند آزاد بود. حقیقت این است که بین دانش قرن سیزدهم و قرن چهاردهم، و نیز بین دانش قرن چهاردهم و عصر رنسانس، پیوستگی وجود داشته است؛ اما این حقیقت تغییر نمی‌کند که در دورهٔ واپسین در دانش طبیعی تحول بزرگی به وقوع پیوسته است.

۳. اشاره به رنسانس قرن‌های پانزدهم و شانزدهم احتمالاً برای برخی از ذهن‌ها همچنان یادآور تصور انتقال و بیداری ناگهانی و غیرمنتظره است، یعنی آن‌گاه که دانش و ادبیات جهان باستان در دسترس قرار گرفت، تعلیم و تربیت آغاز شد، انسان‌ها پس از بندگی عقلی در قرون وسطا به خودِ اندیشیدن روی آوردند، اختراع دستگاه چاپ انتشار وسیع کتاب‌ها را سرانجام ممکن ساخت، کشف سرزمین‌های جدید بینش انسان‌ها را وسعت بخشید و منابع ثروت جدیدی پدید آورد و سرانجام کشف باروت موهبت بی‌حد و حصری به نوع بشر عطا کرد.

البته، چنین دیدگاهی مبالغهٔ اغراق‌آمیزی است. مثلاً، تا جایی که به کشف دوبارهٔ نوشته‌های باستانی مربوط می‌شود، این کشف قرن‌ها قبل از رنسانس ایتالیایی شروع شد؛ درحالی‌که در خصوص خودِ اندیشیدن، و برای پی‌بردن به این‌که در قرون وسطا اندیشه‌های اصیل زیادی وجود داشته است، به شناختی عمیق از فلسفهٔ قرون وسطا نیازی نیست. از سوی دیگر، نباید بر عنصر انتقال مستمر آن‌قدرها تأکید ورزید تا دلالت بر این داشته باشد که رنسانس دورهٔ مشخصی را شکل نداده است، یا دستاوردهای آن بی‌اهمیت هستند. این مسئله را باید در پرتو شناخت کنونی ما از قرون وسطا و اصلاح برداشت‌های غلط از رنسانس بررسی کرد، و نباید گفت که کلمهٔ «رنسانس» صرفاً یک کلمه است و بر واقعیتی دلالت ندارد. در بخش بعدی دربارهٔ این موضوع مطلب بیشتری گفته خواهد شد؛ در حال حاضر برآنم که تنها به نکاتی مقدماتی دربارهٔ فلسفه‌های رنسانس بسنده کنم.

هرگاه آدمی به فلسفهٔ قرون وسطا نظر می‌کند، مطمئناً آن را متنوع می‌بیند؛ اما تنوع آن دارای الگوی مشترکی است، یا دست‌کم این مجموعهٔ متنوع در تقابل با زمینه‌ای مشترک و مشخص قرار می‌گیرد. در قرون وسطا اندیشه‌های اصیلی وجود داشتند؛ اما با وجود این نشانی از تلاشی مشترک به چشم می‌خورد، چیزی که می‌توان کار جمعی نامید. فیلسوفان قرن سیزدهم عقاید یکدیگر را نقد کردند، اما نه‌تنها ایمان دینی واحدی داشتند، بلکه همچنین غالباً به اصول مابعدالطبیعی یکسانی نیز معتقد بودند. بنابراین،

اثری از پیشرفتی فلسفی به چشم می‌خورد که به همت صاحبان اذهان مستقل ادامه داشت، اما در عین حال تحول مشترکی بود که یکایک فیلسوفان به آن یاری رساندند. حتی در قرن چهاردهم، راه جدید چنان جنبش گسترده‌ای بود که به مرور زمان به «مدرسه»ای کم‌وبیش معتبر تبدیل شد، و در کنار توماس‌گرایی و اسکوتوس‌گرایی و آوگوستین‌گرایی جایگاه خویش را یافت.

اما وقتی که آدمی فلسفهٔ عصر رنسانس را مرور می‌کند در وهلهٔ نخست با انواع نسبتاً حیرت‌آوری از فلسفه‌ها روبه‌رو می‌شود. به‌طور مثال، «افلاطونیان»[1]، انواع گوناگون «ارسطوییان»[2]، «ضد ارسطوییان»[3]، «رواقیان»[4]، «شکاکان»[5]، «التقاطیان»[6] و «فیلسوفان طبیعت»[7] را می‌یابد. درست است که می‌توان فلسفه‌ها را به انواع جریان‌های اصلی اندیشه تقسیم کرد ـ چه‌بسا تشخیص این‌که فیلسوف بخصوصی را باید به کدام فلسفهٔ رایج نسبت دهیم تا حدودی دشوار باشد ـ اما این برداشت، به‌طور کلی، نشانهٔ جوانه‌زدن «فردگرایی»[8] است، و این رویکرد از جنبه‌های بسیاری صحیح است. فروپاشی تدریجی چارچوب جامعهٔ قرون وسطایی و سست‌شدن پیوند میان انسان‌هایی که به ایجاد چشم‌اندازی کم‌وبیش مشترک کمک کردند؛ انتقال به شکل‌های جدید جامعه که گاهی تفاوت‌های دینی آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌کرد؛ اختراعات و کشف‌های جدید؛ همهٔ این‌ها با فردگرایی بارزی در اندیشهٔ فلسفی ملازم و همراه بودند. احساس کشف و ماجراجویی شایع بود؛ و این در فلسفه انعکاس می‌یافت. اظهار این سخن به معنای عدول از ادعای پیشینم نیست که گفته‌ام این‌که می‌گویند رنسانس ریشه در گذشته ندارد نارساست. رنسانس در گذشته ریشه داشت و همان‌طور که بعداً خواهیم دید چندین مرحله را پشت سر گذاشت؛ اما این بدان‌معنا نیست که در عهد رنسانس ذهنیت جدیدی به منصهٔ ظهور نرسید. دقیق‌تر این است که بگوییم ذهنیتی که خود را تا حدودی در دوره‌های قبلی آشکار ساخته بود، در عهد رنسانس شور و نشاط بیش از حدی از خود نشان داد. به‌طور مثال، کشف دوبارهٔ ادبیات کلاسیک یونانی ـ رومی، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، خیلی پیشتر در قرون وسطا شروع شده بود؛ اما مورّخان، با این‌که به‌درستی بر این حقیقت تأکید دارند، باز به‌درستی خاطرنشان کرده‌اند که نکتهٔ مهم

---

1. Platonists
2. Aristotelians
3. anti- Aristotelians
4. Stoics
5. sceptics
6. eclectics
7. philosophers of nature
8. individualism

دربارهٔ رنسانس تعداد متن‌های جدید نیست که در دسترس قرار گرفته‌اند، بلکه نکتهٔ مهم‌تر بررسی و مطالعهٔ متن‌ها از منظر جدید است. موضوع همانا ارزیابی متن‌ها و اندیشه‌ای بود که در آن‌ها مندرج است، و سخن از منابع مناسب یا نامناسب تعلیم مسیحی نبود. البته، بیشتر اندیشمندان و محققان و دانشمندان رنسانس مسیحی بودند؛ و خوب است که این حقیقت را به یاد داشته باشیم؛ با وجود این، احیای مجدد آثار کلاسیک، یا شاید مرحله‌ای از تجدید حیات فرهنگ یونان و روم باستان، کمک کرد تا برداشتی از انسان آزاد یا تصوری از تحول در شخصیت رنسانسی شکل گیرد، هرچند این برداشت اساساً مسیحی بود، اما بیش از برداشت قرون وسطایی «طبیعت‌گرایانه» و کمتر از آن «پارسامنشانه» بود. و این تصور به رشد فردگرایی کمک کرد. حتی در میان نویسندگان مسیحی مؤمن، کسانی بر این اعتقاد بودند که آدمی دورهٔ جدیدی را شروع کرده است. البته این اعتقاد صرفاً ناشی از مطالعهٔ آثار کلاسیک نبود، بلکه به سبب تغییرات تاریخی پیچیده‌ای بود که در عهد رنسانس به وقوع می‌پیوست.

در عهد رنسانس بود که آثار افلاطون و فلوطین را مارسیلیوس فیکینوس[1] ترجمه کرد؛ و در دوره‌ای پیشتر از این دوره تلاش شد تا، با الهام از افلاطون، نظامی فلسفی ساخته شود. فیلسوفان افلاطونی غالباً مسیحی بودند، اما بسیار طبیعی بود که افلاطون‌گرایی را نوعی «نقطهٔ مقابل»[2] ارسطوگرایی بدانند. در عین حال، دستهٔ دیگری از انسان‌گرایان، تحت تأثیر ادبیات کلاسیک لاتین، به منطق ارسطویی و اندیشه‌های انتزاعی مَدْرَسیِ با خوش‌ذوقی، واقع‌گرایی و برداشت‌های انضمامی و بدیع، و شرح و بسط ادبی و زبانی حمله کردند. تصور جدید تعلیم و تربیت با ادبیات کلاسیک بیش از فلسفهٔ انتزاعی در حال شکل‌گیری بود. شکاکیت فرهیخته‌وار و انسان‌گرایانه‌ای را مونتِنی[3] به دست داد، در همان حال که یوستوس لیپسیوس[4]، رواقی‌گرایی[5]، و پی‌یر گاسندی[6]، «اپیکورگرایی»[7] را جان تازه بخشیدند. در این میان، ارسطوییان عهد رنسانس، جدای از مدرسیان، به ابن‌رشدیان و آن‌هایی که به تفسیر اسکندر آفرودیسی[8] از ارسطو گرایش داشتند تقسیم شدند. دستهٔ دوم به تفسیری از علم‌النفس ارسطو روی آوردند که به انکار نامیرایی بشر، حتی نامیرایی غیرشخصیِ مورد قبول ابن‌رشدیان،

1. Marsilius Ficinus
2. antithesis
3. Montaigne
4. Justus Lipsius
5. Stoicism
6. Pierre Gassendi
7. Epicureanism
8. Alexander of Aphrodisias

می‌انجامید. پومپوناتسی[1]، چهرهٔ برجستهٔ این دسته، نتیجه گرفت که آدمی صرفاً غایت اخلاقی اینجهانی دارد. او در عین حال مدعی بود که مسیحی معتقدی است و بنابراین، باید بین حقیقت کلامی و فلسفی فرق جدی بگذارد.

فلسفه‌هایی که در احیای مجدد اندیشهٔ کلاسیک نقشی برعهده گرفتند مایل بودند مردم را به تصوری از خدا عادت دهند که رابطهٔ بسیار مشخص با مسیحیت نداشته باشد و گاهی صریحاً مادّی‌گرایانه باشد، حتی اگر نویسندگان این تصاویر مادّی‌گرایانه خود مسیحی معمولی باشند. درخصوص فلسفهٔ طبیعت نیز تحول مشابهی در حال وقوع بود. درحالی‌که شکل‌هایی از اندیشهٔ شرقی به‌ندرت از مطالعهٔ طبیعت حمایت می‌کرد، آن هم به این دلیل که جهان پدیدار را توهم یا صرفاً «ظاهر»[2] تلقی می‌کرد، فلسفهٔ مسیحی به معنایی از تحقیق دربارهٔ طبیعت پشتیبانی کرد، یا دست‌کم هیچ مانع نظری در مقابل آن قرار نداد، زیرا عالَم مادّی را نه‌تنها واقعی، بلکه همچنین خلقت الهی و بنابراین شایستهٔ مطالعه دانست. در عین حال، تأکید الهی‌دان، فیلسوف و قدّیسی مسیحی مثل بوناونتورا بر جهت‌گیری دینی آدمی به تمرکزی طبیعی بر جوانبی از عالَم مادّی منجر شد که به‌آسانی می‌توان آن را نه‌تنها به مثابهٔ تجلی خداوند، بلکه همچنین به منزلهٔ ابزار تعالی ذهن از عالم مادّی به سوی عالم معنوی دید. این قدیس اختصاصاً به مطالعهٔ جهان برای خود جهان علاقه‌مند نبود؛ علاقهٔ او بیشتر به این سبب بود که طبیعت آینهٔ جمال الهی باشد. با وجود این، فلسفهٔ مسیحی، جدای از تمرکز بر این علاقهٔ طبیعی، در اصل دربارهٔ مطالعهٔ جهان تردیدی به خود راه نمی‌داد؛ و در مورد فیلسوفان قرن سیزدهم همچون قدیس آلبرت کبیر و راجر بیکن به ترکیبی از نگرش روحانی و علاقه به مطالعهٔ تجربی طبیعت دست می‌یابیم. در قرن چهاردهم، این علاقه را در مطالعات علمی رو به رشد، همراه با جنبش اوکامی و در حمایت از شکافی می‌بینیم که بر ترکیب قرن سیزدهمی الهیات و فلسفه ایجاد شده بود. برای فلسفهٔ طبیعت، درحالی‌که ضرورتاً ضد مسیحی نبود و بر طبیعت به منزلهٔ کلیتی معقول تأکید داشت که تابع قوانین درونی خودش بود، راه هموار شده بود. شاید بهتر است بگوییم که برای مطالعهٔ علمی طبیعت که به مرور زمان ــ هرچند در آخرین دوره نام «فلسفهٔ طبیعی» یا «فلسفهٔ تجربی» را به خود گرفت ــ دریافت رشته‌ای جداگانه یا مجموعه‌ای از قواعد است و برای خودش روش یا روش‌های مستقل دارد، این راه به‌تدریج هموار شده بود. اما در عهد رنسانس،

1. Pomponazzi
2. appearance

شماری از فلسفه‌های طبیعی را می‌یابیم که منشأ آن‌ها غیر از پیشرفت دانش طبیعی به معنای دقیق کلمه است، و ویژگی آن‌ها نظریه‌پردازی بارزی است که گاهی خود را با اندیشه‌هایی عجیب و غریب و نامتعارف نمایان می‌ساختند. این فلسفه‌ها از فلسفهٔ مسیحی و به‌شدت افلاطونی یا فلسفهٔ نوافلاطونی نیکولاس کوسایی[1]، تا فلسفهٔ «همه‌خدایی»[2] جوردانو برونو[3] در نوسان بودند. اما آن‌ها با اوصافی عمومی مشخص می‌شوند، به‌طور مثال، باور به طبیعت به‌عنوان دستگاه پیشرفته‌ای که نامتناهی یا بالقوه نامتناهی است و به مثابهٔ مخلوقی نامتناهی که منعکس‌کنندهٔ عدم تناهی نامخلوق و خداست، یا به مثابهٔ این‌که خود آن به‌معنایی الهی است، دانسته می‌شود. مطمئناً خدا انکار نشده بود؛ اما به درجات مختلف فیلسوفان مختلف بر خود طبیعت تأکید کرده‌اند. گرایش بر این بود که طبیعت همچون «عالَم کبیر»[4] و انسان همچون «عالم صغیر»[5] دیده شود. این، در واقع، اندیشه‌ای قدیمی بود و به دوران یونانی برمی‌گشت؛ اما این تأکید چیزی را می‌نمایاند که غیر از آن است که مورد تأکید نگرش قرون وسطایی بود. به عبارت دیگر، گرایش بر این بود که طبیعت همچون نظامی خودگردان تلقی شود، هرچند وابستگی طبیعت به خدا انکار نمی‌شد. جنبه‌های عجیب و غریب و نامتعادل پاره‌ای از این فلسفه‌ها ممکن است شخص را به آن‌ها و نویسندگانشان ناشکیبا کند؛ اما از این جهت که ظهور علاقهٔ جدیدی را خبر دادند، و به دلیل این حقیقت که آن‌ها نوعی پیشینهٔ ذهنی ساختند که دانش صرفاً علمی طبیعت می‌توانست برخلاف آن پیش برود، مهم هستند. در واقع، در تقابل با پیشینهٔ این فلسفه‌ها ــ که نیای فلسفه‌هایی مثل فلسفهٔ اسپینوزا و لایبنیتس به شمار می‌رفت ــ و نه در تقابل با پیشینهٔ اوکام‌گرایی قرن چهاردهم، پیشرفت‌های بزرگ مرحلهٔ علمی رنسانس به‌بار نشست. در موارد زیادی فیلسوفان از لحاظ نظری فرضیه‌هایی را پیش‌بینی کردند که فیزیکدانان بنا بود به بررسی یا تأیید آن‌ها بپردازند. می‌توان به یاد آورد که حتی نیوتن خود را فیلسوف تلقی می‌کرد.

وقتی که به دانشمندان رنسانس روی می‌آوریم، می‌بینیم که آن‌ها در درجهٔ نخست به دانش برای خودِ دانش علاقه‌مند بودند. اما در عین حال، ویژگی برخی از اندیشمندان رنسانس تأکید بر فواید عملی دانش بود. یافته‌های علمی جدید و روی‌آوردن به عالَم

1. Nicholas of Cusa
2. pantheistic
3. Giordano Bruno
4. the macrocosm
5. The microcosm

جدید، بالطبع گویای تقابلی است بین دانش دربارهٔ طبیعت، که محصول مطالعهٔ قوانین آن و امکان استفاده از طبیعت به سود آدمی است، و نظام‌های انتزاعی قدیم‌تری که ظاهراً عاری از استفادهٔ عملی بود. مطالعهٔ علت‌های غایی آدمی را به هیچ‌جا نمی‌رساند؛ مطالعهٔ علت‌های فاعلی آدمی را بر مهار طبیعت و بسط سلطه‌اش بر آن قادر می‌سازد. مشهورترین بیان این دیدگاه را می‌توان در نوشتارهای فرانسیس بیکن[1] (ف: ۱۶۲۶) یافت، که هرچند غالباً به «فلسفهٔ جدید» منسوب است، می‌توان او را به‌نحو منطقی به عهد رنسانس نسبت داد. (البته این‌گونه تمایزات تا حدی به گزینش فردی مربوط می‌شوند.) خطاست که این‌گونه گرایش‌ها را به شخصیت‌های علمی بزرگ نسبت دهیم؛ اما همین گرایش است که بر بخش عظیمی از ذهنیت جدید حکمفرما شده است. این گرایش را حتی نزد برخی از اندیشمندان سیاسی رنسانس هم می‌توان دید. به‌طور مثال، ماکیاولی[2] (ف: ۱۵۲۷) با اهمال در مسائل نظری «شهریاری»[3] و ماهیت دولت برپایهٔ «واقع‌گرایی»، کتاب شهریار[4] خود را برای شهریارانی نوشت که می‌خواستند بدانند قدرت خود را چگونه باید حفظ کنند و توسعه بخشند.

سرانجام، باید به شخصیت‌های علمی بزرگی همچون کپلر[5] و گالیله توجه داشت که مبانی دانش کلاسیک عصر جدید یا، به تعبیر مشهور، دانش نیوتنی را بنیاد نهادند. اگر نخستین مرحلهٔ رنسانس با «انسان‌گرایی»[6] ایتالیایی آغاز شد، آخرین مرحلهٔ آن هم به رشد دانش جدید انجامید. این تحول نه‌تنها بر فلسفه بلکه همچنین به‌طور کلی بر طرز تفکر جدید تأثیری عمیق گذاشت. اما شایسته است که دربارهٔ این تأثیر در جلدهای بعدی سخن بگوییم.

۴. مارتین لوتر[7] به‌شدت ضدارسطویی و ضدمدرسی بود؛ اما ملانشتون[8]، شاگرد و همدم لوتر، انسان‌گرایی بود که در «پروتستان‌گرایی لوتری»[9] ارسطوگراییِ انسان‌گرایانه‌ای را وارد کرد که در خدمت دین بود. اصلاح‌طلبان، بالطبع، بیش از فلسفه با دین و الهیات مربوط بودند؛ و انتظار نمی‌رفت که اشخاصی مثل لوتر و کالون[10] بتوانند با گرایش غالباً زیبایی‌شناختی انسان‌گرایان سازگاری زیادی داشته باشند، اگرچه آیین

1. Francis Bacon
2. Machiavelli
3. sovereignty
4. *Prince*
5. Kepler
6. humanism
7. Martin Luther
8. Melanchthon
9. Lutheran Protestantism
10. Calvin

پروتستان بر نیاز به تعلیم و تربیت تأکید داشت و می‌بایست در قلمرو تربیتی با انسان‌گرایی سازش یابد.

بنابراین، هرچند انسان‌گرایی، یعنی جنبشی که با مدرسه‌گرایی ناسازگار بود، در «ایتالیای کاتولیک»[1] شروع شد، و هرچند بزرگ‌ترین شخصیت‌های انسان‌گرایی در اروپای شمالی، بیش از همه اراسموس[2]، و نیز شخصیت‌هایی مثل توماس مور[3] در انگلستان کاتولیک بودند، رنسانس متأخر از احیای مجدد مدرسه‌گرایی ـ که در جلد حاضر به اختصار آن را آورده‌ام ـ حکایت داشت. مرکز این تجدید حیات به‌نحو قابل توجهی اسپانیا بود، کشوری که نه‌چندان تحت تأثیر تحولات و تفرقه‌های دینی‌ای بود که بیشتر اروپا به آن گرفتار شد و نه در واقع تحت تأثیر فلسفهٔ رنسانس بود. این تجدید حیات در پایان قرن پانزدهم با توماس دُ ویو (ف: ۱۵۳۴) مشهور به[4] کایتان، دُ سیلوستریس[5] (ف: ۱۵۲۰) و دیگران به وقوع پیوست؛ و در قرن شانزدهم دو دستهٔ اصلی را می‌بینیم: دستهٔ دومینیکی، که با نویسندگانی مثل فرانسیس ویتوریایی[6] (ف: ۱۵۴۶)، دومینیک سوتو[7] (ف: ۱۵۶۰)، ملکیور کانو[8] (ف: ۱۵۶۶)، و دومینیک بان‌یِس[9] (ف: ۱۶۴۰) به ظهور رسید، و دستهٔ «یسوعی»[10]، که به‌طور مثال با تولِتوس[11] (ف: ۱۵۹۶)، مولینا[12] (ف: ۱۶۰۰)، بلّارمینه[13] (ف: ۱۶۲۱) و سوئارس[14] (ف: ۱۶۱۷) نمایان شد. در بین همین مدرسیان متأخر، سوئارس احتمالاً مهم‌ترین فرد است، و از فلسفهٔ او بیش از همهٔ این‌ها سخن خواهم گفت.

موضوع‌های مورد بحث مدرسیان رنسانس، بیشتر همان مطالب و مسائلی بود که قبلاً مدرسه‌گرایی قرون وسطایی پیش‌گفته مطرح کرده بود؛ و اگر کسی به آثار مبسوط سوئارس نظر کند، شواهد فراوانی بر اطلاع بسیار وسیع نویسنده از فلسفه‌های پیشین می‌یابد. ظهور مذهب پروتستان، بالطبع، الهی‌دانان مَدْرَسی را به بحث دربارهٔ مسائل کلامی رهنمون شد که در قلمرو فلسفه تبعات خود را داشت؛ اما مدرسیان به‌طور مشخص چندان تحت تأثیر فلسفه‌های رنسانس قرار نگرفتند. اندیشمندی مثل سوئارس

1. Catholic Italy
2. Erasmus
3. Thomas More
4. Thomas de Vio
5. De Sylvestris
6. Francis of Vitoria
7. Dominic Soto
8. Melchior Cano
9. Dominic Báñez
10. Jesuit
11. Toletus
12. Molina
13. Bellarmine
14. Suárez

بیش از «نویسندگان آزاد»[1] و عقل‌گرای رنسانسی به فیلسوف ـ الهی‌دانان قرن سیزدهم شباهت داشت. با وجود این، همان‌طور که بعداً خواهیم دید، جنبش‌های معاصر وی، دست‌کم به دو صورت، بر سوئارس تأثیر نهادند. نخست: او روش فلسفی قدیم تفسیر بر متن را در کتاب خود، مباحث مابعدالطبیعی[2]، رها کرد و به بحثی مستمر و جدیدتر روی آورد، هرچند باید اعتراف کرد که تا حدودی شیوهٔ «کسل‌کننده‌ای»[3] بود. فلسفه غالباً نه در آثار کلامی، بلکه در رساله‌های جداگانه‌ای بحث می‌شد. دوم: ظهور دولت‌های ملی در شرح و بسط جدید نظریهٔ سیاسی و فلسفهٔ قانون، در چهره‌ای بسیار کامل‌تر از آنچه فلسفهٔ مدرسی قرون وسطا ایجاد کرد بازتاب یافت. در این مورد، آدمی طبیعتاً به یاد مطالعهٔ «قانون جهانی»[4] فرانسیسِ ویتوریاییِ دومینیکی و رسالهٔ سوئارس دربارهٔ قانون می‌افتد.

1. free-lances
2. *Metaphysical Disputations*
3. prolix
4. international law

بخش یکم

قرن چهاردهم

فصل دوم

دوراندوس[1] و پتروس آورئولی[2]

جیمز متسی[3] ـ دوراندوس ـ پتروس آورئولی ـ هِنریِ هارکلیایی[4] ـ
رابطهٔ این اندیشمندان با اوکام‌گرایی

۱. آدمی بالطبع مایل است بر این تصور باشد که همهٔ الهی‌دانان و فیلسوفان فرقهٔ دومینیکی در اواخر قرون وسطا تابع تعالیم قدیس توماس آکوئینی بوده‌اند. در سال ۱۲۷۹، «شورای پاریس»[5] از محکوم کردن کسانی که از توماس‌گرایی استقبال نکردند خودداری کرد، و در سال ۱۲۸۶ همان شورا تصویب کرد که «غیرتوماسیان»[6] باید از کرسی‌های خود برکنار شوند. در قرن بعد، شوراهای ساراگوسا (۱۳۰۹) و متس (۱۳۱۳) قبول تعالیم قدیس توماس را (که تا سال ۱۳۲۳ قدیس خوانده نمی‌شد) الزامی ساخت. اما تصویب این احکام در همراه‌ساختن همهٔ دومینیکی‌ها نتیجه‌ای نداشت. بدون احتساب مایستر اکهارت، که از فلسفهٔ او در فصل مربوط به «عرفان نظری»[7] بحث خواهد شد، از بین «مخالفان»[8] می‌توان به جیمز متسی و دو تفسیر او بر جملات پتروس لومبارد[9] اشاره کرد که احتمالاً اولی قبل از سال ۱۲۹۵ و دومی در سال ۱۳۰۲، یعنی پیش از تحمیل رسمی تومیسم بر اعضای فرقه، نگاشته شده است.

---

1. Durandus
2. Petrus Aureoli
3. James of Metz
4. Henry of Harclay
5. the Chapter of Paris
6. non-Thomists
7. speculative mysticism
8. dissentients
9. Peter Lombard

جیمز متسی «ضدتوماسی»[1] نبود، به این معنا که به‌طور کلی مخالف تعالیم قدیس‌توماس باشد؛ او یک انقلابی فلسفی هم نبود، بلکه در کناره‌گرفتن از تعالیم قدیس‌توماس و نقد آموزه‌های او، هرگاه که بجا و مناسب می‌دید، تردیدی به خود راه نمی‌داد. به‌طور مثال، او دیدگاه توماسیان را دربارهٔ اصل «فردیت»[2] در «مادّه»[3] نپذیرفت. «صورت»[4] است که به جوهر وحدت می‌بخشد و، بنابراین، تعیّن‌بخش آن است؛ و همین‌طور باید صورت را اصل فردیت دانست، زیرا پیشفرض فردیت جوهربودن است. ظاهراً جیمز متسی زیر تأثیر اندیشمندانی مثل هنری گِنتی و پتروس اوورنی[5] بوده است. بدین‌ترتیب، او نظریهٔ انواع موجود[6] هنری را بسط داد. سه نوع موجود وجود دارد: جوهر، «عَرَض»[7] واقعی (کمیت و کیفیت) و رابطه. این‌ها غیر از یکدیگر هستند، اما چیزهایی نیستند که با «زیرنهاد»[8] خود موجوداتِ مرکّبی بسازند. بنابراین، رابطه آن نوع موجودی است که جوهر یا عَرَض مطلقی را با طرف [دیگر] رابطه مرتبط می‌سازد: رابطه خودبه‌خود چیزی نیست. بیشتر رابطه‌ها، مثل شباهت یا برابری، ذهنی‌اند: رابطهٔ عِلّی تنها رابطهٔ «واقعی» و مستقل از اندیشهٔ ماست. جیمز شخصی التقاطی بود و انحرافش از تعالیم قدیس توماس، قلم اروه نیدِلّس[9] را در انتقاد و سرزنش او برانگیخت؛ او دومینیکی‌ای بود که اصلاحیه‌ای بر برادرْجیمز متسی[10] را منتشر ساخت.

۲. دوراندوس (دوران دو سن پورکن)[11] بیش از جیمز متسی عصیانگر[12] بود. او بین سال‌های ۱۲۷۰ و ۱۲۷۵ به دنیا آمد، به فرقهٔ دومینیکی پیوست و در [دانشگاه] پاریس به تحصیل پرداخت، جایی که تصور می‌رود از درس‌های جیمز متسی پیروی کرده باشد. او در آغاز نخستین ویرایش تفسیر خود بر جملات، این اصل را مطرح کرد که در اظهار و تدوین چیزهایی که ربطی به ایمان ندارند، شیوهٔ درست این است که بر عقل تکیه شود تا بر مرجعیت دکتری [مجتهدی مسیحی]، هرقدر هم که مشهور و معروف باشد. دوراندوس با مسلّح شدن به این اصل، و با ناخرسندی از همقطاران دومینیکی‌اش، راه خود را در پیش گرفت. بدین‌ترتیب، او ویراست دوم تفسیر خود را با حذف قضایای

---

1. anti-Thomist
2. individuation
3. matter
4. form
5. Peter of Auvergne
6. modes of being (*modi essendi*)
7. accident
8. foundation
9. Hervé Nédellec یا: هروائوس ناتالیس (Hervaeus Natalis)، که در سال ۱۳۱۸ استاد کل دومینیکی‌ها شد.
10. *Correctorium fratris Jacobi Metensis*
11. Durandus (Durand de Saint - Pourçain)
12. *enfant terrible*

مشکل‌ساز منتشر ساخت؛ اما با این کار پیشرفتی حاصل نشد، زیرا بعداً نخستین ویرایش آن رواج و اقبال عام یافت. شورای دومینیکی متس در سال ۱۳۱۳ عقاید اختصاصی او را نکوهش و محکوم کرد، و در سال ۱۳۱۴ هیئتی به ریاست اروه نیدِلّس ۹۱ قضیه از نخستین ویرایش تفسیر دوراندوس را مورد بازخواست و انتقاد قرار داد. دوراندوس، که در آن زمان مدرّس دربار پاپ در آوینیون بود، درکتاب خود دفاعیات[1] به دفاع از خود پرداخت؛ اما اروه نیدِلّس درکتاب خود ردّدفاعیات دوراندوس[2] به حملهٔ خود ادامه داد و آن را با تهاجم به تعالیم دوراندوس در آوینیون پی‌گیری کرد. در سال ۱۳۱۶، شورای عمومی دومینیکی در مونپلیه[3]، با توجه به این‌که برای این اوضاع و احوال تکان‌دهنده باید «چاره»ای اندیشید، فهرستی از ۲۳۵ مطلب که در آن‌ها دوراندوس مخالف تعالیم قدیس توماس بود فراهم آورد. در سال ۱۳۱۷ دوراندوِس اسقف لیمو[4] شد، در سال ۱۳۱۸ به پوئی[5]، و نهایتاً در سال ۱۳۲۶ به مو[6] منتقل شد. او که با منصب اسقفی خود قدرت یافته بود، چندی پس از سال ۱۳۱۷، سومین ویرایش تفسیر خود را بر جملات منتشر ساخت و در آن به مواضعی که قبلاً از آن‌ها عدول کرده بود بازگشت. با اطمینان می‌توان گفت که او در اعتقاد به نظریه‌های مورد بحث همواره ثابت‌قدم بوده است. در واقع، دوراندوس، با این‌که در خصوص تعالیم قدیس توماس روحیهٔ مستقلی داشت، انقلابی نبود. او درحالی‌که در برخی موضوعات همچون یک آوگوستینی سخن می‌گفت، تحت تأثیر مثلاً آموزهٔ هنری گِنتی بود. او در سال ۱۳۲۶، آن‌گاه که اسقف مو شد، عضو هیئتی بود که ۵۱ قضیهٔ تفسیر ویلیام اوکام بر جملات را محکوم ساخت. او در سال ۱۳۳۲ درگذشت.

یکی از عقاید دوراندوس، که نقادی‌های خود او را زیر پا گذاشت، مربوط به رابطه‌ها بود. از نظر دوراندوس، همین‌طور از نظر جیمز متسی، رابطه نوعی موجود[7] است. همان‌گونه که دیدیم، هنری گِنتی سه نوع موجود را از یکدیگر متمایز ساخته بود: جوهر، عرض مطلق (کمیت و کیفیت)، که ذاتی جوهر است، و رابطه. از نظر هنری، رابطه عبارت از نوعی گرایش درونی موجود به موجودی دیگر بود. پس، تا آن‌جا که به وجود واقعی هر رابطه مربوط است، رابطه به جوهر یا عرض واقعی تحویل‌پذیر است؛ و

1. *Excusationes*
2. *Reprobationes excusationum Durandi*
3. Montpellier
4. Limoux
5. Puy
6. Meaux
7. *modus essendi*

مقولات ارسطویی را باید شامل جوهر، کمیت، کیفیت، رابطه، و شاخه‌های فرعیِ شش‌گانهٔ رابطه دانست. این آموزه که در اصل سه نوع موجود وجود دارد مورد قبول جیمز متسی و دوراندوس قرار گرفت. چون انواع موجود در واقع متمایز از یکدیگرند، در نتیجه، رابطه هم در واقع غیر از زیرنهاد خود است. از سویی دیگر، از آن‌جا که این رابطه در ربط خود با چیزی دیگر فقط زیرنهاد یا موضوع است،[۱] به‌طور معقول نمی‌تواند یک «چیز» یا «مخلوق» باشد؛ دست‌کم، رابطه نمی‌تواند با زیرنهاد خود ترکیب شود.[۲] فقط آن‌گاه رابطه‌ای واقعی است که رابطهٔ موجودی با موجود دیگر ضرورت عینی و ذاتی داشته باشد. این بدان معناست که، تا آن‌جا که به مخلوقات مربوط می‌شود، فقط آن‌گاه رابطه‌ای واقعی است که وابستگی واقعی وجود داشته باشد؛ و بنابراین نتیجه می‌گیریم که در مخلوقات، تنها رابطه‌ای که واقعی است رابطهٔ علّی است.[۳] همین‌طور، برابری و هر رابطهٔ دیگری بجز رابطهٔ عِلّی فقط ذهنی‌اند؛ آن‌ها رابطهٔ واقعی نیستند.

دوراندوس این آموزه را در شناخت به کار گرفت. فعل شناخت، برخلاف نظر قدیس توماس، یک عرض مطلق نیست که ذاتی نفس باشد؛ فعل شناخت آن نوع موجودی است که چیزی بر عقل نمی‌افزاید یا آن را کامل‌تر نمی‌سازد. «باید گفت که احساس و فاهمه دلالت بر این ندارند که بر حس و عقل چیزی واقعی که با آن‌ها ترکیب می‌شود افزوده شده است.»[۴] احساس و فاهمه افعال درونی‌اند که در واقع با حس و عقل یکی هستند. چرا دوراندوس چنین اعتقادی داشت؟ زیرا او دریافت که اعتقاد به این‌که نفس، هرگاه در رابطه‌ای شناختی با چیزی قرار می‌گیرد، اعراضی دریافت می‌کند و بر خود می‌افزاید به این معناست که یک شیء خارجی می‌تواند بر اصلی روحانی یا یک شیء غیرزنده بر موجودی زنده تأثیر بگذارد. این دیدگاهی است که او آن را مضحک می‌نامد. در این باب، اندیشهٔ دوراندوس آشکارا از آوگوستینوس الهام می‌گیرد. به‌طور مثال، یکی

---

۱. *modus essendi ad aliud, qui est ipse respectus relationis*، رابطه نوعی موجود بالغیر است که وجودش منوط به نفس رابطه است؛ 1 *Sent*. (A), 33, 1.

۲. *Relatio est alia res a suo fundamento, et tamen non facit compositionem*، رابطه امر بالغیری است که نمی‌تواند با بنیاد خود بیامیزد؛ *Ibid*.

۳. *Relata realia ex natura sui fundamenti ha ent inter se necessariam coexigentiam ratione fundamenti*، رابطهٔ واقعی به اقتضای طبیعت بنیادش بالضروره همبودی متقابل با علت بنیادش دارد؛ *Ibid*. (A), 31, 1؛ *In crea uris realis relatio requirit, dependentian in relato.*، در مخلوقات تنها رابطه‌ای که واقعی است رابطهٔ علّی است؛ *Ibid*. (A), 30, 2.

4. *Quaestio de natura cognitionis* (ed. J. Koch), p. 18.

از دلایلی که قدیس آوگوستینوس معتقد بود که احساس صرفاً فعل نفس است، محال‌بودن تأثیر چیز مادّی بر نفس بود. شیء شرط لازم و ناکافی[1]، و نه علتِ شناخت است؛ خودِ عقل علت است.

دوراندوس، از همین نظریهٔ شناخت به منزلهٔ رابطه، نتیجه گرفت که می‌توان از کل ساز و برگ صورت‌های حسی[2] شناخت، یعنی صورت‌های عرضی، صرف‌نظر کرد. همین‌طور، این نتیجه به دست می‌آید که فرض عقل فعالی که صورت‌های حسی را انتزاع کند غیرضروری است. همین‌طور، دوراندوس از «عادت‌ها»[3]ی موجود در عقل و اراده خلاصی یافت، و در انکار هرگونه تمایز واقعی بین عقل و اراده از سنّتِ آوگوستینی پیروی کرد.

دلیل اصلی که دوراندوس در باب آموزهٔ رابطه‌ها دچار مشکل شد این بود که او این آموزه را دربارهٔ تثلیث به‌کار گرفت. او در نخستین ویرایش تفسیرش بر جملات[4] اصرار داشت که بین ذات یا ماهیت الهی و رابطه‌ها یا اشخاص الهی تمایزی واقعی وجود دارد، هرچند در ویرایش دوم با تردید از آن سخن گفت. این عقیده را آن هیئت در سال ۱۳۱۴ با این عنوان که «کاملاً بدعت‌آمیز» است محکوم ساخت. دوراندوس کوشید ادعاهای خود را توجیه کند، اما اروه نیدِلّس توجه را به معنای کلمات واقعی او جلب کرد. او در پرسش‌های مناقشه‌آمیز[5] آوینیون پذیرفت که نمی‌توان به‌نحوی معقول از تمایز واقعی بین ماهیت الهی و رابطه‌های ذاتی الهی سخن گفت: رابطه‌های ذاتی الهی آن‌گونه موجود نوعی‌اند که جوهر الهی دارند[6]، و این تمایز فقط از برخی جنبه[7]هاست. حملهٔ مجدد اروه نیدِلّس تابع این تغییر بود، و دوراندوس در ویرایش نهایی تفسیرش دیدگاه دیگری را مطرح ساخت.[8] به اعتقاد او سه نظریهٔ ممکن وجود دارد. نخست، ذات و رابطه، هرچند دو چیز به شمار نمی‌آیند، در این اختلاف دارند که «به‌قدر کافی و به‌نحوی تبدیل‌پذیر» یکی نباشند. دوم، ذات و رابطه مانند چیز و «نوع وجود چیز» با هم تفاوت دارند. دیدگاه هِنری گِنتی، جیمز متسی و، قبل از همه، خود دوراندوس همین بود. سوم، ذات و رابطه در صورت به سبب طبیعت[9] تفاوت دارند، هرچند مثل همدیگر یک‌چیزند. دوراندوس

1. *conditio sine qua non*
2. *species*
3. habits
4. 1 *Sent*. (A). 13, 1, and 33, 1.
5. *Quodlibet*
6. *modi essendi vel habendi essentiam divinam*
7. *secundum quid*
8. *Ibid*. (C), 33, 1.
9. *formaliter ex natura rei*

همین دیدگاه سوم، یعنی دیدگاه اسکوتوس، را می‌پذیرد، هرچند می‌افزاید که معنای صورت[1] را نمی‌فهمد، مگر این‌که این دیدگاه دربردارندهٔ دو دیدگاه دیگر باشد. دیدگاه نخست را در برمی‌گیرد، زیرا ذات و رابطه، در همان حال که یک چیزند، «به‌قدر کافی و به نحوی تبدیل‌پذیر» یک چیز نیستند. دیدگاه دوم را نیز شامل است، یعنی این‌که ذات و رابطه در این‌که وجود و حالت همان شیء هستند[2] تفاوت دارند. به عبارت دیگر، عقیدهٔ دوراندوس دستخوش تغییر بسیار چشمگیری نشد.

معمولاً گفته می‌شود که دوراندوس، در خصوص کلیات، یک «مفهوم‌گرای»[3] محض بود و بنابراین راه را برای اوکام‌گرایی هموار کرد. اما اکنون آشکار شده است که او انکار نمی‌کرد که مفهوم کلی در چیزها زیرنهادی واقعی داشته باشد. در واقع، او بر این اعتقاد بود که «این سخن احمقانه‌ای است که بگوییم در چیزها کلیت وجود دارد، زیرا نمی‌تواند در چیزها کلیت وجود داشته باشد، بلکه فقط جزئی هست»[4]؛ وحدت طبیعی‌ای که عقل به‌طور مشترک آن را در بین اشیاءِ کثیر می‌بیند واقعاً در اشیاء هست، هرچند این وحدت چون امر کلی عینی نیست. کلی‌بودن به مفهوم‌ها تعلق دارد، اما طبیعتی که عقل آن را همچون امر کلی به تصور درمی‌آورد واقعاً در اشیاءِ جزئی هست.

دوراندوس مطمئناً تعداد قابل ملاحظه‌ای از نظریه‌هایی را که قدیس توماس بدان‌ها اعتقاد داشت رد کرد. دیدیم که او منکر آموزه‌های صورت‌های حسی و عادت‌ها یا «طبیعت‌ها»[5]، و تمایز واقعی بین عقل و اراده بود. به علاوه، او دربارهٔ نامیرایی نفس از اسکوتوس پیروی می‌کرد و می‌گفت نمی‌توان آن را اثبات کرد؛ یا دست‌کم اثبات آن به‌نحوی همه‌جانبه مشکل است. اما، همان‌طور که قبلاً ذکر شد، او با این‌که اندیشمندی مستقل و نقّاد بود در پی تغییر اساسی نبود. «علم‌النفس»[6] او بیشتر آوگوستینی بود و از او الهام گرفته بود، حال آن‌که حتی آموزهٔ رابطه‌های او از هنری گِنتی مایه می‌گرفت. او موضع فکری ارسطوییان قرون وسطا دربارهٔ کلیات را رد نکرد. به عبارت دیگر، باید تصویر پیشین از دوراندوس را به عنوان نیای خویشاوند ویلیام اوکامی رها کرد، هرچند او مطمئناً اصل صرفه‌جویی معروف به «اُستِره اوکام»[7] را به کار گرفت.

۳. پتروس آورئولی (پی‌یر دُآئوریول)[8] وارد «فرقهٔ مسکینان صغیر»[9] شد و در

1. *formaliter*
2. *res et modus habendi rem*
3. conceptualist
4. 2 *Sent.*, 3, 7, 8.
5. dispositions
6. psychology
۷. Ockham's razor (تیغ اوکام)
8. Pierre d'Auriole
9. The Order Friars Minor

[دانشگاه] پاریس تحصیل کرد. او پس از تدریس در بولونیا[۱] (۱۳۱۲) و تولوز[۲] (۱۳۱۴) به پاریس بازگشت، و در آن‌جا در سال ۱۳۱۸ به دکتری الهیات دست یافت. او در سال ۱۳۲۱ «اسقف اعظم»[۳] اِکس آن پروِوانس[۴] شد، و کمی پس از آن در ژوئن ۱۳۲۲ درگذشت. نخستین اثر فلسفی او کتاب ناتمام رسالهٔ دربارهٔ بنیادهای طبیعی[۵] بود که با مسائل فلسفهٔ طبیعی سروکار داشت. اثر اصلی او، یعنی تفسیر بر جملات پتروس لومبارد، با دو ویرایش متوالی منتشر شده است. همین‌طور پرسش‌های مناقشه‌آمیز[۶] او را در دست داریم.

پتروس آورئولی بر این سخن خود اصرار می‌ورزید که هر چیزی که وجود دارد، به سبب همین واقعیت که وجود دارد، یک چیز جزئی است. او دربارهٔ بحث مناقشه‌آمیز اصل فردیت ادعا می‌کند که اصلاً مسئله‌ای برای بحث‌کردن وجود ندارد، «زیرا هر چیزی، به سبب همین واقعیت که هست، چون یک شیء جزئی وجود می‌یابد (فرد هست).[۷–۸] برعکس، اگر چیزی مشترک یا کلی باشد یا بتواند محمول چیزهای بسیاری شود، خود این حقیقت نشان می‌دهد که آن یک مفهوم است. «بنابراین، جست‌وجوی چیزی که بدان‌وسیله شیئی برون‌ذهنی، شیء جزئی عرضه کند جست‌وجوی چیزی نیست.»[۹] زیرا این معادل با این پرسش است که هرگاه در واقع چیزی به نام کلی برون‌ذهنی که بتواند فردیت یابد وجود ندارد، کلی برون‌ذهنی چگونه فردیت می‌یابد؟ بنابراین، مسئلهٔ مابعدالطبیعی تفرد اساساً مسئله نیست. بیرون از ذهن، هیچ کلی وجود ندارد. اما این بدان‌معنا نیست که خدا نمی‌تواند افراد نوع واحدی را بیافریند؛ و در واقع، می‌دانیم که او افرادی را آفریده است. اشیاءِ مادّی صورت دارند، و برخی از این صورت‌ها صاحب کیفیتی هستند که آن‌ها را تشابه[۱۰] می‌نامیم. اگر سؤال شود که سقراط چه جور چیزی[۱۱] است، پاسخ این است که او یک مرد است: به‌رغم این‌که در سقراط چیزی نیست که در افلاطون باشد، در افلاطون چیزی نیست که نتواند مشابه آن در سقراط باشد، در سقراط و افلاطون نوعی کیفیت تشابه هست. «من و تو همانند نیستیم؛

---

1. Bologna
2. Toulouse
3. Archbishop
4. Aix-en-Provence
5. *Tractatus de principiis naturae*
6. *Quodlibeta*
7. *singulariter est*
8. *Ibid*., 9, 3, 3, p. 114, a A.
9. *Ibid.*
10. likeness (*similitudo*)
11. what sort of a thing (*quale quid*)

اما من می‌توانم آن‌طور که تو هستی باشم. بنابراین، این فیلسوف می‌گوید که کالیاس[1] با خلق سقراط موجود مشابهی را آفرید.»[2] «مرجع»[3] برون‌ذهنی مفهوم کلی همین کیفیت تشابه است. پس پتروس آورئولی می‌پذیرد که مفهوم کلی مرجعی عینی دارد: آنچه او منکرش می‌شود وجود واقعیت مشترک بیرون از ذهن است. صورت‌های غیرمادّی هم می‌توانند مشابه باشند. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که چندین فرشته از نوع واحدی نباشند.

عقل، در مقام عقل فعال، این تشابه را به خود جذب می‌کند و، در مقام عقل منفعل، جذب آن می‌شود؛ بنابراین، شیء را صورت می‌بخشد، یعنی مفهومی عینی[4] می‌آفریند. البته این مفهوم «درون‌ذهنی»[5] است و به معنای دقیق کلمه متفاوت از خود شیء است؛ اما، از سوی دیگر، آن‌طور که شناخته می‌شود شیء است. بدین‌ترتیب، پتروس آورئولی بر این اعتقاد است که هرگاه تشابه عقلانی روی می‌دهد «شیء مستقیماً وجود مشهود[6] را دریافت می‌کند». اگر تشابه واضح باشد، شیء وجود مشهود یا وجود پدیداری روشنی خواهد داشت؛ اگر تشابه مبهم باشد، وجود مشهود مبهم خواهد بود. این «نمود در عقل به‌جا می‌گذارد، مفهوم جنس به‌بار می‌آید که بدان‌وسیله شیء به‌نحو ناقص و نامتمایز درک می‌شود، حال آن‌که هرگاه همان شیء انطباع کاملی از خود در عقل می‌آفریند، مفهوم فصل (خاص) به‌بار می‌آید که بدان‌وسیله وجود خاص و متمایز آن شیء درک می‌شود.»[7] تنوع عینی مفاهیم نتیجهٔ تنوع صورت انطباعی است که از یک چیز بر ذهن نقش می‌بندد. «بنابراین، اگر بپرسید که وحدت خاص انسانیت چیست، می‌گویم همان انسانیت است و نه حیوانیت، اما انسانیتی که از آن تصوری داریم. و بدین‌نحو آن تصویر همانند مفهوم عینی انسان است. اما این وحدت در شیء برون‌ذهنی بالقوه و خام است، تا آن‌گاه که شیء برون‌ذهنی بتواند در عقل انطباع کاملی بیافریند که همانند انطباعی باشد که معلول چیز دیگری است.»[8]

هر چیزی که وجودی برون‌ذهنی دارد فردی است؛ و شناخت مستقیم شیء در فردیت بی‌همتا و یگانه‌اش «اصیل‌تر» از شناخت آن با مفهومی کلی است. اما عقل آدمی نمی‌تواند مستقیماً و در وهلهٔ نخست به فردیت انتقال‌ناپذیر شیء دست یابد، اما در وهلهٔ

1. Callias
2. *Ibid.*, p. 115, a. F.
3. foundation
4. objective concept (*conceptus obiectivus*)
5. intramental
6. *esse apparens*
7. *Ibid.*, p. 66, b D.
8. *Ibid.*, 9, 2, 3, p. 109, b A B.

بعد و با «تخیل»[1] می‌تواند آن را بشناسد: عقل آدمی در وهلهٔ نخست و مستقیماً صورت شیء مادی را با مفهومی کلی درک می‌کند.[2] اما این سخن که عقل شیء را «به‌واسطهٔ مفهومی کلی» می‌شناسد به این معنا نیست که انواع معقول[3] به معنای توماسی وجود دارد که همچون میانجی محسوس[4] شناخت عمل می‌کند. «نباید فرض کرد که صورت واقعی وجودی ذهنی در عقل یا در خیال دارد... بلکه آن صورتی که از آن آگاه هستیم و می‌دانیم که دقیقاً گل یا گل رُز است چیزی نیست که واقعاً به‌نحو ذهنی در عقل یا در تخیل انطباع یافته باشد؛ آن چیزی واقعی و «قائم‌بالذات»[5] هم نیست؛ آن خود شیء است به همان نحو که وجودی التفاتی[6] دارد...»[7] بدین‌ترتیب، پتروس آورئولی از انواع معقول به مثابهٔ میانجی محسوس شناخت صرف‌نظر می‌کند و اصرار می‌ورزد که عقل خود شیء را مستقیماً می‌شناسد. از همین‌روست که اتین ژیلسون[8] می‌تواند بگوید که پتروس آورئولی «هیچ واقعیتی جز واقعیت شیء شناختنی را نمی‌پذیرد»، و راه حل او دربردارندهٔ حذف انواع معقول به نفع مفهوم نیست، بلکه حتی سرپوش‌گذاشتن بر مفهوم است.[9] از سوی دیگر، چیزی که شناخته می‌شود، یعنی متعلّق شناخت، شیئی برون‌ذهنی است که وجودی التفاتی یا وجود مشهود دارد؛ و وجود التفاتی را با تصور[10] به دست می‌آورد. بنابراین، شیئی که وجود التفاتی دارد مفهوم است (یعنی «مفهوم عینی» که غیر از «مفهوم ذهنی» یا دقیقاً فعل نفسانی است)؛ و در نتیجه، مفهوم متعلّق شناخت است. «هر فهمی خواهان این است که شیء را وجودی التفاتی ببخشد»، و این همان شکل شفاف[11] است.[12] «می‌گویند چیزی که مسلم است وجود مشهود دارد و با فعل عقل متصور می‌شود و، در واقع، مفهوم عقلانی است؛ اما مفهومی است که درون تصورکننده جای دارد، و (وجود خود را مدیون) تصورکننده است. بنابراین، شیء آن‌طور که پدیدار می‌شود عملاً بر فعل عقل وابسته است، هم در پدید آمدن و هم در محتوا.»[13] بدین ترتیب، دکتر ب. گایر[14] می‌تواند بگوید «پس، بر طبق نظر آورئولی، صورت حسّی، یعنی شکل شفاف، به هیچ وجه میانجی محسوس شناخت نیست، آن طور که توماس آکوئینی بر این اعتقاد بود، بلکه متعلّق

1. imagination
2. *Ibid*., 11, 4, 2, pp. 142–5.
3. *species intelligibilis*
4. *medium quo*
5. subsistent
6. *esse intentionale*
7. 1 *Sent*., 9, 1, p. 319, a B.
8. Étienne Gilson
9. *La philosophie au moyen âge*, p. 632.
10. conception (*conceptio*)
11. *forma specularis*
12. 1 *Sent*., 9, 1, p. 320, a B.
13. *Ibid*., p. 321, b B C.
14. Dr B. Geyer

مستقیم آن است».[1] اما، حتی اگر پتروس آورئولی بتواند به اقتضای وضع چنان سخن بگوید که گویی به نوعی ایدئالیسم ذهنی گرایش دارد، مثلاً بر این نکته اصرار کند که «سلامت، آنچنان که عقل تصور می‌کند، با سلامت، آنچنان که در بیرون از ذهن است، در واقعیت[2] یک‌چیزند، با این‌که از حیث نوع وجود متفاوت هستند، زیرا سلامت در ذهن وجود مشهود و التفاتی[3] دارد، درحالی‌که در بیرون از ذهن، یعنی در بدن، وجودی موجود و واقعی[4] دارد... آن‌ها، با این‌که یک‌چیزند، در نحوهٔ وجود[5] خود متفاوتند.»[6] «بنابراین، واضح است که عقل خودِ اشیاء را درک می‌کند، و آنچه شهود می‌کنیم شکل شفاف دیگری نیست، بلکه خود شیئی است که وجود مشهود دارد؛ و این همان مفهوم ذهنی یا تصور عینی[7] است.»[8]

به اعتقاد پتروس آورئولی، شناخت در ادراک امور عینی و ادراک چیزهای واقعاً موجود ریشه دارد. اما چیزی که شناخته شده است چیزی است که وجود مشهود و التفاتی دارد؛ آن جز مفهومْ چیزی نیست. در شناخت چیزها براساس درجهٔ وضوح، مفهوم جنس یا نوع به‌بار می‌آید. اما جنس و نوع، که کلی هستند، وجودی برون‌ذهنی ندارند، و باید «ساخته»[9]ی عقل تلقی شوند. بدین‌ترتیب، پتروس آورئولی را می‌توان «مفهوم‌گرا» نامید، زیرا نافی هرگونه وجود برون‌ذهنی برای کلیات است؛ اما اگر «اسم‌گرایی» را مستلزم انکار شباهت عینی ماهیت‌ها بدانیم، او را نمی‌توان به‌درستی «اسم‌گرا» خواند. این سخن بدان‌معنا نیست که او کم‌وبیش بارها به‌نحوی مبهم و حتی ناسازگار سخن نمی‌گوید. می‌توان گفت که تصور او از منطق همسو با آن‌گونه اسم‌گرایی است که گفته می‌شود در آن منطقدان با کلمات[10] سروکار دارد. «بنابراین، توجه منطقدان به آن‌ها (به قصد ثانوی) است، نه به عنوان دلیل وجود[11]، زیرا بحث راجع به وجود واقعی و وجود مفهومی کار عالِم مابعدالطبیعه است، اما تا جایی که آن‌ها به گفتار تحویل و تقلیل یابند....»[12] هرچند این آموزه که منطق با کلمات سروکار دارد، اگر فی‌نفسه در نظر گرفته شود، ممکن است به نظر برسد که یاور اسم‌گرایی است، پتروس آورئولی این را می‌افزاید که منطقدان با کلماتی که بیانگر مفاهیم هستند سروکار دارد. «کلمه، و نیز

---

1. *Die patristische und scholastische Philosophie*, p. 526.
2. *realiter*
3. *esse apparens et intentionale*
4. *esse existens et reale*
5. in mode of being (*in modo essendi*)
6. 1 *Sent.*, 9, 1, p. 321, a D E.
7. objective idea (*notitia obiectiva*)
8. *Ibid.*, 9. 1. p. 321, b B.
9. fabricated
10. *voces*
11. *entia rationis*
12. *Ibid.*, 23, 2, p. 539, a F - b A.

مفهوم (در مقام مفهوم بیانی)[1]، موضوع منطق است.»[2] به اعتقاد پتروس آورئولی، ارسطو در منطق خود همواره بر این اشاره دارد که او به بررسی کلماتی می‌پردازد که بیانگر مفاهیم هستند.[3] به علاوه، گفتار، که بیانگر مفاهیم است، در معرض صدق و کذب است: گفتار نشانهٔ صادق و خطاست (کلمه در واقع، در مقایسه با مفهوم، درست یا نادرست معنا می‌شود)[4-5] نظریهٔ فرض[6]، آن‌طور که در منطق «واژه‌گرایی»[7] آمده است، ممکن است در تصور پتروس آورئولی از منطق هم بدان اشاره شده باشد؛ اما او در مابعدالطبیعه «اسم‌گرا» نبود. حقیقت این است که او، بیش از تشابه در طبیعت یا ذات، بر تشابه کیفی چیزها تأکید می‌ورزید؛ اما به‌نظر نمی‌رسد که تشابه ذاتی را که مبنای مفهوم نوعی است انکار کرده باشد، بلکه آن را مفروض گرفت.

دیدیم که، به اعتقاد پتروس آورئولی، شناخت مفهومی همان شناخت شیء برون‌ذهنی است در تشابهی که با اشیاءِ دیگر دارد، و نه دقیقاً در این‌که فردی است. اما او اصرار دارد که بهتر است شیء فردی را در فردیت آن بشناسیم و نه با مفهومی کلی. اگر عقل آدمی در حالت کنونی خود چیزها را بیشتر از راه انتزاع و تعمیم[8] می‌شناسد تا دقیقاً در تفردشان، این نقص است. شیء فردی می‌تواند حواس انطباعی ایجاد کند، آنچنان که شناخت حسّی یا شهود شیء فردی در همان حال که فرد است به‌بار آید؛ اما شیء مادی نمی‌تواند چنین انطباعی در عقل غیرمادّی ایجاد کند؛ صورت آن به‌نحو انتزاعی با عقل شناخته می‌شود، همان عقلی که نمی‌تواند شیء فردی را در همان حال که فرد است مستقیماً و بی‌واسطه به دست آورد. اما چنین سخنی این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که شهود یا شناخت عقلانی شیء فردی در همان حال که فرد است از شناخت انتزاعی و کلی کامل‌تر است؛ «زیرا وقتی که شناخت شیء دقیقاً آن‌طور که هست رخ می‌دهد، کامل‌تر از شناختی است که به شیء در حالتی دست می‌یابد که شیء بدان‌نحو وجود ندارد. اما، همان‌طور که فیلسوف [ارسطو] برخلاف نظر افلاطون، در کتاب هفتم مابعدالطبیعه[9] می‌گوید: آشکار است که شیء کلی جز در اشیاءِ فردی و به واسطهٔ اشیاءِ

1. *ut expressiva conceptus*
2. *Prologus in Sent.*, 5, p. 66, a D.
3. *Ibid.*, a F.
4. *voces enim significant verum vel falsum in ordine ad conceptum*
5. *Ibid.*, a E.
6. *suppositio*
7. terministic
8. *per modum abstractum et universalem*
9. *Metaphysics*

فردی وجود ندارد... کاملاً آشکار است که علم، که ذوات[1] را درک می‌کند، اشیاء را دقیقاً آن‌گونه که هست درک نمی‌کند... اما شناخت این فرد خاص شناخت شیء آن‌گونه است که وجود دارد. بنابراین، شناخت شیء فردی آنچنان که هست (شیء جزئی و آشکار)[2] از شناخت انتزاعی و کلی آن شریف‌تر است.»[3] در نتیجه، حتی اگر عقل آدمی نتواند از اشیاءِ فردی شناخت کاملی داشته باشد که این شناخت را باید به خدا نسبت داد، باید از طریق ارتباط نزدیک با تجربه تا حد امکان بدان نزدیک شود. باید پیرو «راه تجربه باشیم نه هرگونه استدلال منطقی، زیرا علم از تجربه برمی‌خیزد».[4] پتروس آورئولی همچنین بر تجربهٔ درونی افعال «فراروانی»[5] ما تأکید داشت، و بارها به تجربهٔ درونی یا «درون‌نگری»[6] متوسل می‌شد تا از اظهارات خود دربارهٔ شناخت، اختیار و به‌طور کلی فعالیت فراروانی دفاع کند. او با مثال‌هایی که از ارسطو و مفسران مسلمان می‌آورد، در بحث خود از کلیات و اصرار بر رابطهٔ تنگاتنگ با تجربه، و علاقه‌اش به علوم طبیعی، گرایش شدید خود را به «تجربه‌گرایی» نشان می‌دهد؛ اما پژوهش دریلینگ[7] او را به این نتیجه‌گیری کشاند که «گرایش تجربه‌گرایانهٔ آورئولی بیشتر مرکزگراست تا مرکزگریز، و بیش از این‌که رو به سوی طبیعت خارجی داشته باشد رو به سوی حیات فراروانی دارد».[8]

سخن از توسل پتروس آورئولی به درون‌نگری یا تجربهٔ درونی، هر کسی را به بحث از تصور او دربارهٔ نفس رهنمون می‌کند. در ابتدا می‌توان اثبات کرد که نفس صورت بدن است، به این معنا که نفس، جزئی ضروری از وجود آدمی است و همراه با بدن [وجود] او را می‌سازد. در واقع، «هیچ فیلسوفی هرگز منکر این قضیه نشده است».[9] اما نمی‌توان اثبات کرد که نفس صورت بدن است، بدین معنا که فقط شکل و تعیّن مادّه[10] است یا بدن را بدن می‌کند. «این سخن را نه ارسطو نه مفسران و نه مشّائیان دیگر، هیچ‌یک تاکنون اثبات

1. essences (*quidditates*)

2. *rem individuatam et demonstratam*

3. 1 *Sent.*, 35, 4, 2, p. 816, b C - E.

۴. *Prologus in Sent.*, procemium, 3, p. 25, a F. پتروس آورئولی در این‌جا دلیل می‌آورد که به‌رغم فقدان شیء، فعل شهود می‌تواند وجود داشته باشد؛ اوکام نیز بر این اعتقاد بود. اشاره به ارتباط تنگاتنگ باتجربه، که در متن آمده است، امری فرعی است؛ اما در عین حال، اصلی مهم و آشکار است.

5. psychic

6. introspection

7. Dreiling

8. *Der Konzeptualismus... des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli*, p. 197.

9. 2 *Sent.*, 16, 1, 1, p. 218, b.

10. forming and termination of matter (*formatio et terminatio materiae*)

نکرده‌اند.»[1] به عبارت دیگر، طبق نظر پتروس آورئولی، می‌توان اثبات کرد که نفس جزئی ضروری از وجود آدمی و جزءِ اصلی[2] وجود آدمی است؛ اما نمی‌توان اثبات کرد که نفس فقط آن چیزی است که مادّه را می‌سازد تا بدن آدمی باشد، یا رابطهٔ نفس با بدن مشابه رابطهٔ شکل مِس با قطعه‌ای از مِس است. اگر قطعه‌ای از مس به شکل مجسمه درآید، شکل آن را می‌توان صورت نامید؛ اما شکل مس چیزی بیش از تعیّن[3] یا شکل مس نیست؛ شکل مس ماهیت دیگری ندارد. اما نفس آدمی ماهیت متمایز دارد.

خوب، پتروس آورئولی گفته است که صورت جوهری فعلیت محض مادّه[4] است، و همراه با مادّه ماهیت بسیطی را تشکیل می‌دهد.[5] در نتیجه، اگر نفس آدمی ماهیت متمایزی دارد و فقط فعلیت مادّه نیست، [پس] نفس به همان نحو و به همان معنایی که صورت‌های دیگر صورت هستند صورت نیست. «بنابراین، در پاسخ به آن سؤال می‌گویم که می‌توان اثبات کرد که نفس صورت بدن و جزء ضروری وجود ماست، هرچند همانند نفوس دیگر، نفس فعلیت و کمال بدن نیست».[6] به‌طور مثال، نفس روحانی آدمی و نفس یا مبدأ حیاتیِ گیاه به یک معنا صورت نیستند.

از سوی دیگر «شورای وین»[7] (۱۳۱۱-۱۳۱۲) به‌درستی [این باور را] طرح کرده بود که نفس عاقله یا ناطقهٔ آدمی «کاملاً درخود[8] و ذاتاً صورت بدن است». بنابراین، پتروس آورئولی، پس از این ادعا که نفس آدمی به آن معنا که سایر صورت‌هایی که به ماده شکل می‌بخشند صورت‌اند صورت بدن نیست، ادامه می‌دهد که «نهمین فتوای شورای مقدس وین» خلاف این را مدعی شده است، یعنی این‌که «نفس، دقیقاً همانند سایر صورت‌ها یا نفوس، صورت بدن است».[9] پتروس آورئولی، در مقابل این وضع مشکل‌آفرین، ضمن وفاداری به موضع [قبلی] خود که می‌گفت نمی‌توان این را اثبات کرد که نفس آدمی به همان نحو صورت بدن است که سایر نفوس صورت هستند، می‌گوید نمی‌توان این ادعا را اثبات کرد، ولی از راه ایمان معلوم است. او این مورد را با آموزهٔ تثلیث مقایسه می‌کند. این آموزه را نمی‌توان از نظر فلسفی اثبات کرد، اما آشکار است که

1. *Ibid*., p. 219, a B.
2. principal part (*pars principalior*)
3. termination (*terminatio*)
4. actuation of matter (*pura actuatio materiae*)
5. *Ibid*., 12, 2, 1, p. 174, b D.
6. *Ibid*., 15, 1, 1, p. 223, a F.
7. the Council of Vienne
8. *per se*
9. *Ibid*., 15, 1, 2, p. 223, b A-C.

آن را از راه ایمان می‌پذیریم.[1] او می‌پذیرد که نمی‌توان اثبات کرد نفس آدمی به همان معناکه سایر نفوس صورت مادهٔ خاص خود هستند صورت بدن نیست؛ اما از پذیرش این هم سر باز می‌زند که بتوان اثبات کرد که نفس بدین‌معنا صورت بدن است. او آشکارا بر این تصور بود که عقلْ آدمی را به این تصور می‌کشاند که نفس آدمی و نفوس حیوانات یا گیاهان به معنایی «دوپهلو»[2] همان صورت هستند، و خاطرنشان می‌سازد که تعلیم قدیسان و مجتهدان کلیسا به همان آموزهٔ مورد انتظار نمی‌انجامد که شورا وضع کرده است؛ اما، با وجود این، او آموزهٔ شورا را، آن‌طور که می‌فهمد، می‌پذیرد و به نتیجهٔ عجیبی می‌رسد. «نمی‌توان اثبات کرد که نفس به همان نحو که سایر صورت‌ها (صورت مادّهٔ خاص خود هستند) صورت بدن است، اما به نظرم می‌رسد که باید بر این اعتقاد بود که، همان‌طور که شکل موم صورت و کمال موم است، نفس هم همانند سایر صورت‌ها صرف فعلیت و شکل بدن است. و درست همان‌طور که در پی علت این نیستیم که چرا از موم و شکل موم یک چیز به بار می‌آید در پی علت این هم برنمی‌آییم که چرا از نفس و بدن یک چیز به بار می‌آید. پس نفس صرفاً فعل و کمال مادّه است، همان‌طور که شکل موم چنین است... من دقیقاً برپایهٔ گزارش رأی شورا که براساس معنای ظاهری کلمات به‌نظرم می‌رسد به این معنا باشد، به این نتیجه رسیده‌ام.»[3]

پدران شورا از شنیدن چنین تفسیری که از کلمات آن‌ها به دست داده شده شگفت‌زده شدند؛ اما پتروس آورئولی، چون رأی شورا را بدین‌نحو تفسیر کرد و آن را بدین‌معنا پذیرفت، آشکارا خود را در موضوع نامیرایی نفس آدمی با مشکل بزرگی روبه‌رو دید. «ایمان بر آن است که نفس مفارق است (یعنی پس از بدن زنده است)؛ اما اگر فرض بر این باشد که نفس همانند سایر صورت‌ها صرفاً فعلیت مادّه است، فهم این‌که نفس چگونه می‌تواند مفارق باشد مشکل است. اما این را بگوییم که، همان‌طور که خدا می‌تواند اعراض را از موضوع (یعنی جوهر) جدا سازد، ولو این‌که آن‌ها چیزی بیش از فعلیت موضوع نیستند، همین‌طور هم می‌تواند به‌نحو معجزه‌آسایی نفس را مفارق سازد، هرچند نفس صرفاً فعلیت مادّه است.»[4] در واقع، بیان این سخن ضروری است که صورت‌ها یا «کمالات محض» درجات دارند. اگر صورت ممتد باشد، عامل طبیعی ممتدی می‌تواند بر آن اثر گذارد (و بنابراین به‌واسطهٔ آن تباه شود)؛ اما اگر صورت

1. *Ibid.*, b E-F.
2. equivocal
3. *Ibid.*, p. 224, b D-F.
4. *Ibid.*, 15, 1, 2, p. 226, a E-F.

نامتمد باشد، عامل طبیعی ممتدی نمی‌تواند بر آن اثر گذارد (و بنابراین به‌واسطهٔ آن تباه شود). حالا، نفس ناطقه با این‌که مادّهٔ محض کامل[1] است، عامل طبیعی ممتدی نمی‌تواند بر آن اثر گذارد (یعنی تباه شود)؛ آن فقط به‌واسطهٔ خدا می‌تواند تباه شود. اما این سخن به مشکلی که پتروس آورئولی با تفسیرش از شورای وین برای خود آفرید پاسخ چندان رضایت‌بخشی نیست؛ و او اظهار می‌کند که عقل‌های ما این توانایی را ندارند که بفهمند اگر نفس همان چیزی است که شورا ادعا می‌کند، چگونه بالطبع تباه‌ناپذیر است.[2]

بی‌تردید، آورئولی بر این تصور نبود که بتوان نامیرایی طبیعی نفس آدمی را به‌نحو فلسفی اثبات کرد؛ و به نظر می‌رسد که در این موضوع تحت تأثیر گرایش دانز اسکوتوس باشد. برای اثبات این‌که نفس آدمی بالطبع نامیراست استدلال‌های مختلفی اقامه شده است؛ اما این‌ها به دشواری قانع‌کننده‌اند.[3] بدین‌ترتیب، عده‌ای «از تناسب شیء با قدرت» یا قوه سخن گفته‌اند. عقل می‌تواند شیء تباه‌ناپذیر را بشناسد. بنابراین، عقل تباه‌ناپذیر است. بنابراین، جوهرِ نفس تباه‌ناپذیر است. اما می‌توان این پاسخ را داد که در این خصوص چشم تباه‌ناپذیر است (احتمالاً به این دلیل که چشم اجرام آسمانی تباه‌ناپذیر را می‌بیند)، یا عقل ما به این دلیل که می‌تواند خدایی را بشناسد که نامتناهی و قدیم است، باید نامتناهی و قدیم باشد. همین‌طور، برخی دیگر استدلال می‌کنند که هرکس «میلی طبیعی» برای بودن دارد، از همین‌رو، میل طبیعی را نمی‌توان عقیم گذاشت. پتروس آورئولی، همانند اسکوتوس ولی به اختصار، پاسخ می‌دهد که حیوانات نیز میل به ادامهٔ حیات دارند، زیرا از مرگ دوری می‌کنند. بدین‌ترتیب، اگر این استدلال معتبر باشد، نکتهٔ مهمی را اثبات می‌کند. برخی دیگر نیز استدلال می‌کنند که عدالت مستلزم پاداش خیر و کیفر بد در جهان آخرت است. «این استدلال، استدلالی اخلاقی و کلامی است، ولی قانع‌کننده نیست»، زیرا می‌توان در پاسخ گفت که گناه کیفر خودش و فضیلت پاداش خودش است.

پتروس آورئولی در ادامه استدلال‌های خود را مطرح می‌کند؛ اما در مورد استحکام صحت آن‌ها مطمئن نیست. «اکنون استدلال‌های خودم را می‌آورم، اما نمی‌دانم که آیا آن‌ها قانع‌کننده‌اند.»[4] نخست، آدمی می‌تواند آزادانه انتخاب کند، و انتخاب‌های آزادش نه از اجرام آسمانی تأثیر می‌پذیرند و نه از عامل مادّی. بنابراین، اصلِ همین عملِ

1. *pura perfectio materiae*
2. *Ibid*., p. 226, a F-b B.
3. *Ibid.*, 19, 1, p. 246, b D.
4. *Ibid*., 19, 1, p. 247, a.

انتخاب آزاد نیز از عاملی مادّی اثر نمی‌پذیرد. دوم، ما اعمال درونی و نیز روحانی خود را می‌آزماییم. بنابراین، جوهر نفس روحانی است. اما امر مادّی نمی‌تواند بر امر روحانی تأثیر گذارَد یا آن را نابود کند. لذا عامل مادّی نمی‌تواند نفس را تباه سازد.

اگر آدمی واقعاً مختار است، در نتیجه، طبق نظر پتروس آورئولی، حکمی که با فعل اختیاری آینده سروکار دارد نه صادق است و نه کاذب. «این نظر فیلسوف، استنتاجی است که کاملاً به اثبات رسیده است، یعنی این‌که هیچ قضیهٔ واحدی را نمی‌توان در مورد رویداد حادث در آینده صادر کرد و پذیرفت که آن صادق و نقطهٔ مقابلش کاذب است، یا برعکس. چنین قضیه‌ای هرگز نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد.»[1] انکار این حقیقت بدیهی نابودکردن بنیاد فلسفهٔ اخلاق، و در تناقض با تجربهٔ انسانی است. حال اگر صادق باشد که شخص معیّنی فعل مختارانهٔ معیّنی را در زمان معیّن آینده انجام خواهد داد، این فعل ضرورتاً محقق خواهد شد و دیگر مختارانه نخواهد بود، زیرا این شخص اختیار آن را نخواهد داشت که طور دیگری عمل کند. اگر بناست که این فعل مختارانه باشد، این فعل انجام داده خواهد شد، پس اکنون نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد.

شاید به‌نظر برسد که این سخن مستلزم انکار این «قانون» است که هر قضیه باید یا صادق باشد یا کاذب. اگر بناست بگوییم که این قضیه صادق نیست، آیا مجبور نیستیم بگوییم که کاذب است؟ پتروس آورئولی پاسخ می‌دهد که اثبات (یعنی صادق یا کاذب بودن) هر قضیه متوقف بر مرجع آن قضیه است. «قضیهٔ محتمل‌الصدقی»[2] که به آینده مربوط است هنوز هیچ مرجعی ندارد؛ بنابراین نمی‌توان تعیین کرد که این قضیه صادق است یا کاذب. در مورد شخص مفروضی می‌توانیم به‌طور مثال بگوییم که او در روز کریسمس شراب خواهد نوشید یا نخواهد نوشید، اما نمی‌توانیم جداگانه اثبات کنیم که او شراب خواهد نوشید یا نخواهد نوشید. اگر اثبات کنیم، این سخن نه صادق است و نه کاذب: نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد، مگر این‌که آن شخص در روز کریسمس واقعاً شراب بنوشد یا ننوشد. و پتروس آورئولی در حمایت از دیدگاهش به کتاب دربارهٔ عبارت[3] (۹) ارسطو متوسل می‌شود.

پتروس آورئولی در باب علم خدا به افعال مختارانهٔ آینده بر این نکته تأکید می‌کند که علم خدا دربارهٔ انجام‌دادن یا انجام‌ندادن این‌گونه افعال در آینده قضیه‌ای نمی‌سازد که

1. 1 *Sent.*, 38, 3, p. 883, b C-D.

2. contingent proposition

3. *De Interpretatione*

صادق یا کاذب باشد. به‌طور مثال، علم غیب الهی دربارهٔ این‌که پتروس[۱] مراد[۲] خود را انکار خواهد کرد به این معنا نیست که قضیهٔ «پتروس مراد خود را انکار خواهد کرد» صادق است یا کاذب. پتروس آورئولی، در خصوص آینده‌بینی مسیح دربارهٔ انکار سه‌گانهٔ پتروس درمی‌یابد که «بنابراین، مسیح سخن خطایی نگفته است، حتی پتروس او را سه بار انکار نکرده بود».[۳] چرا نه؟ زیرا قضیهٔ «تو سه بار مرا انکار خواهی کرد» نمی‌توانست صادق یا کاذب باشد. آورئولی منکر این نیست که خدا افعال مختارانهٔ آینده را می‌داند؛ اما بر این اصرار دارد که اگرچه نمی‌توانیم به کاربرد کلمهٔ علم غیب[۴] کمک کنیم، به تعبیر درست، در خدا علم غیبی وجود ندارد.[۵] از سوی دیگر، او بر این عقیده نیست که خدا افعال مختارانهٔ آینده را هم‌اکنون می‌داند. طبق نظر او، خدا این‌گونه افعال را به‌نحوی که از گذشته و حال و آینده انتزاع می‌کند می‌داند؛ اما نباید نحوهٔ علم الهی را به زبان انسانی بیان کنیم. اگر مسئلهٔ رابطهٔ افعال مختارانهٔ آینده با علم یا «علم غیب» الهی آن‌ها مطرح شود، این مسئله را «نمی‌توان حل کرد، جز با این سخن که علم غیب قضیه‌ای را که با حادثهٔ «محتمل‌الوقوع»[۶] آینده سروکار دارد تبدیل به قضیه‌ای صادق نمی‌کند»؛[۷] اما این به ما نمی‌گوید که «علم غیب» الهی واقعاً چیست. «باید این نکته را در ذهن داشته باشیم که مشکل این مسئله یا از فقر زبان آدمی برمی‌خیزد که نمی‌تواند سخنان خود را جز به یاری قضایایی که به زمان گذشته و حال و آینده اشاره دارند بیان کند، یا از وضعیت ذهن ما برمی‌آید که همواره دربند زمان است (همیشه درگیر استمرار و زمان است)[۸]».[۹] همچنین، «یافتن راه صحیح بیان شناختی که خدا از آینده دارد بسیار مشکل است... هرگز قضیه‌ای که در آن به آینده اشاره شده است به‌درستی بیان‌کنندهٔ علم غیب الهی نیست؛ در واقع، به تعبیر دقیق چنین قضیه‌ای خطاست... اما می‌توانیم بگوییم که آن (رویداد محتمل‌الوقوع) با علمی که از آن رویداد دور نبوده و بر آن رویداد مقدم بوده از ازل برای خدا معلوم بوده است»، هرچند فهم ما نتواند دریابد که این علم فی‌نفسه چیست.[۱۰]

باید توجه داشت که پتروس آورئولی عقیدهٔ قدیس توماس آکوئینی را نمی‌پذیرد،

---

۱. Peter (از حواریون عیسی مسیح(ع))

۲. مقصود عیسی مسیح (ع) است. ـ م.

3. *Ibid*., 38, 3, p. 888, a B.

4. foreknowledge *(praescientia)*

5. *Ibid*. , p. 889. b A.

6. contingent

7. *Ibid*., 39, 3, p. 901, a C.

8. *qui semper est cum continuo et tempore*

9. *Ibid*., a F-b A.

10. *Ibid*., p. 902, a F-b B.

زیرا، به اعتقاد آکوئینی، خدا به سبب ازلی‌بودنش هر چیزی را فی‌الحال می‌داند. پتروس آورئولی می‌پذیرد که خدا هر رویدادی را از ازل می‌داند؛ اما این را نمی‌پذیرد که آن‌ها را هم‌اکنون هم می‌داند؛ او مخالف گنجاندن کلماتی مثل «حال»، «گذشته» و «آینده» در عباراتی است که مربوط به علم الهی است، اگر مقصود از این عبارات بیان واقعی نحوهٔ علم الهی باشد. پس، مسئله از این قرار است که پتروس آورئولی علم خدا به افعال مختارانهٔ آینده را اثبات می‌کند، و در عین حال تأکید می‌ورزد که هر قضیه‌ای که با این‌گونه افعال مختارانه مرتبط است، نه صادق است و نه کاذب. این‌که خدا این‌گونه افعال را دقیقاً چگونه می‌داند نمی‌توانیم بگوییم. شاید نیازی به افزودن این نکته نباشد که پتروس آورئولی هرگونه نظریه‌ای را که براساس آن خدا افعال مختارانهٔ آینده را با قصد یا عزم ارادهٔ الهی‌اش می‌داند قاطعانه رد می‌کند. به اعتقاد او، چنین نظریه‌ای با اختیار آدمی ناسازگار است. تامس بردوردین[1]، که نظریه‌اش درست برخلاف نظریهٔ پتروس آورئولی بود، از این دیدگاه به او حمله کرد.

بحث پتروس آورئولی دربارهٔ علم الهی، که مستلزم ارجاع صریح یا ضمنی به زمان است، در روشن‌ساختن این حقیقت به کار می‌آید که فیلسوفان قرون وسطا آن‌قدرها که شاید تصور می‌شود با مسائل مربوط به زبان و معنا بیگانه نبوده‌اند. زبانی که در کتاب مقدس دربارهٔ خدا به کار رفته، اندیشمندان مسیحی اوایل مسیحیت را مجبور ساخته است که به بررسی معنای عبارت‌های به‌کاررفته بپردازند؛ و می‌بینیم که نظریه‌های قرون وسطایی بر پایهٔ «حمل تمثیلی»[2] توانستند پاسخی برای این مسئله بیابند. نکتهٔ دقیقی را که در مورد پتروس آورئولی آورده‌ام نباید بدین‌معنا دانست که این اندیشمند از مسئله‌ای که سایر فیلسوفان قرون وسطا از آن غافل بودند آگاه بود. از مباحث و راه حل‌های قرون وسطایی این مسئله، چه راضی باشیم و چه ناراضی، نمی‌توان به‌نحوی مستدل ادعا کرد که قرون وسطاییان حتی فکر وجود چنین مسئله‌ای را در سر نداشتند.

۴. هِنری هارکلایی[3]، که در حدود سال ۱۲۷۰ به دنیا آمد، در دانشگاه آکسفورد به تحصیل و تدریس پرداخت، و در سال ۱۳۱۲ به ریاست این دانشگاه رسید. او در سال ۱۳۱۷ در آوینیون از دنیا رفت. گاهی از او با عنوان زمینه‌ساز اوکام‌گرایی، یعنی

---

1. Thomas Bradwardine

۲. analogical predication (در منطق، حمل تمثیلی)

3. Henry of Harclay

«اسم‌گرایی»، یاد می‌کنند؛ اما در واقع نظریه‌ای را که او دربارهٔ کلیات پرداخته بود و از آن دفاع می‌کرد، اوکام واقع‌گرایی افراطی دانست و رد کرد. کاملاً درست است که هنری هارکلیایی از قبول این باور که وجودِ طبیعتِ مشترک در یک نوع واحد به اشتراک وجود دارد سر باز می‌زد، و مطمئناً بر این اعتقاد بود که مفهوم کلی ساختهٔ ذهن است؛ اما مجادله‌اش بر ضد واقع‌گرایی اسکوتوسی بود، و آموزهٔ اسکوتوسیِ طبیعتِ مشترک[1] را نپذیرفت. طبیعت هر انسان مفروضی طبیعت فردی اوست، و به‌هیچ‌وجه «مشترک» نیست. اما موجودات می‌توانند مشابه یکدیگر باشند، و مبنای عینی مفهوم کلی همین تشابه است. اگر مقصود این باشد که می‌توان موجودات را براساس شباهتشان با یکدیگر مورد توجه قرار داد، آن‌گاه می‌توان از انتزاع چیزی که در موجودات «مشترک» است سخن گفت. اما کلی‌بودن مفهوم، یعنی حمل‌پذیری آن بر افراد بسیار، چیزی جز «روی‌هم‌اندازی»[2] ذهن نیست: در شیء چیزی عینی وجود ندارد که بتوان آن را بر شیئی دیگر حمل کرد.

از سوی دیگر، تصور هِنری آشکارا بر این بود که مفهوم کلی همان مفهوم مبهم فرد است. به‌طور مثال، شخص واحدی را می‌توان به شکل متمایزی سقراط یا افلاطون تصور کرد، یا او را می‌توان «به‌طور مبهم» نه این یا آن فرد، بلکه فقط «انسان» تصور کرد. البته، تشابهی که این [حالت] را ممکن می‌سازد تشابهی عینی است؛ اما منشأ مفهوم کلی ناشی از همین انطباع مبهم [هر یک از] افراد است، درحالی‌که کلی‌بودن مفهوم از نظر صوری حاصل کار ذهن است.

۵. کاملاً آشکار است که این سه اندیشمند، که برخی از اندیشه‌های فلسفی آن‌ها را در این فصل بررسی کردیم، انقلابی نبودند، به این معنا که خودشان را به‌طور کلی در برابر جریان‌های فلسفی سنّتی قرار بدهند. به‌طور مثال، آن‌ها هیچ دلمشغولی بارزی به مسائل صرفاً منطقی از خود بروز ندادند، و آن بی‌اعتنایی به مابعدالطبیعه را که مشخصهٔ اوکام‌گرایی بود آشکار ساختند. در واقع، آن‌ها به نوعی نقاد آموزهٔ قدیس توماس بودند. اما هنری هارکلیایی کشیش آزاده‌ای بود، نه یک دومینیکی؛ و او در هر حال هیچ خصومت خاصی به توماس‌گرایی از خود نشان نداد، هرچند آموزهٔ اصل فردیت قدیس توماس را رد کرد، نظریهٔ قدیم‌تر کثرت اصل‌های صوری را در آدمی به اثبات رساند، و

1. *natura communis*

2. superimposition

در مقابل تلاشی که بر کاتولیک‌ساختن ارسطوی «کفرآمیز»[1] معطوف بود اعتراض کرد. همین‌طور، پتروس آورئولی یک فرانسیسی بود نه دومینیکی، و مجبور نبود تعالیم قدیس توماس را بپذیرد. بدین‌ترتیب، در بین این سه فیلسوف، فقط دوراندوس بود که روگردانی‌اش از توماس‌گرایی را می‌توان «انقلابی» نامید؛ و، حتی در مورد او هم، عقایدش را فقط از نظر موضع او در مقام یک دومینیکی و الزام اعضای این فرقه به تبعیت از تعالیم قدیس توماس، که دکتر [نظریه‌پرداز] دومینیکی بود، می‌توان «انقلابی» نامید. او را می‌توان به این معنای محدود انقلابی خواند: او مطمئناً استقلال رأی داشت. اروه نیدِلّس، الهی‌دان دومینیکی که مطالبی بر ضد هنری گِنتی و جیمز متسی می‌نوشت، رویارویی دیرپایی را در برابر دوراندوس رهبری کرد، درحالی‌که جان ناپلی و پیتر مارش (پتروس دُ پالیود)[2] دومینیکی فهرست بلند و مطوّل مطالبی را تنظیم کردند که در مورد آن‌ها دوراندوس تعالیم آکوئینی را زیر پا گذاشته بود.[3] برنار لومباردی[4]، دومینیکی دیگر، نیز به دوراندوس حمله کرد؛ اما حملهٔ او، برخلاف حملهٔ اروه نیدِلّس، مداوم نبود؛ او دوراندوس را می‌ستود و تا حدی زیر تأثیر او بود. از قلم دوراندلوس[5]، که برای مدتی با دوراندوس اوریّاکی[6] یکی گرفته می‌شد، مجادلهٔ تند و تیزی (برهان دوراندلوس در برابر دوراندوس[7]) برخاست، اما شاید طبق نظر کوخ[8]، دومینیکی دیگر، یعنی نیکولاس سَن ویکتوری[9] باشد.[10] اما، همان‌طور که دیدیم، دوراندوس با سنّت قرن سیزدهم به معنای دقیق آن مخالفت نورزید و آن را رد نکرد: برعکس، علایق او به مابعدالطبیعه و علم‌النفس بیش از منطق بود، و از فیلسوفان نظری مثل هنری گِنتی تأثیر می‌پذیرفت.

با این‌که دوراندوس یا پتروس آورئولی را به‌سختی می‌توان زمینه‌ساز اوکام‌گرایی دانست، اما اگر منظور انتقال تأکید از مابعدالطبیعه به منطق، همراه با گرایش انتقادی به تفکر نظری به معنای دقیق آن باشد، مشخصه‌ای از فلسفه‌های خاص شکل می‌گیرد؛ با وجود این، احتمالاً صحت دارد که آن‌ها به معنای وسیع راه را برای اسم‌گرایی هموار

---

1. heretical

2. Peter Marsh (Petrus de Paluse)

۳. در این باب ←
J. Koch: *Durandus de S. Porciano O.P.*, in *Beitrüge zur Gesch. des Mittelalters*, 26, 1, pp. 199 ff., Münster i. W., 1927.

4. Bernard of Lombardy

5. Durandellus

6. Durandus of Aurillac

7. *Evidentiae Durandelli contra Durandum*

8. J. Koch

9. Nicholas of St. Victor

10. *Ibid*., pp. 340-69.

کردند و آن‌ها را می‌توان، همان‌طور که غالباً نامیده شده‌اند، اندیشمندان مرحلهٔ انتقال نامید. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، کاملاً درست است که دوراندوس عضو همان هیئتی بود که چند قضیهٔ تفسیر اوکام بر جملات را محکوم کرد؛ این حقیقت آشکارا مخالفت شخصی او را با تعالیم اوکام نشان می‌دهد، ولی ثابت نمی‌کند که فلسفهٔ خود او در تسهیل گسترش اوکام‌گرایی هیچ تأثیری نداشته است. دوراندوس و پتروس آورئولی و هنری هارکلیایی همگی بر این نکته اصرار می‌ورزند که فقط اشیاءِ جزئی وجود دارند. حقیقت این است که قدیس توماس آکوئینی هم بر این اعتقاد بود؛ اما پتروس آورئولی این نتیجه را از آن می‌گیرد که مسئلهٔ کثرت افرادِ یک نوع اساساً مسئله‌ای نیست. جدای از این امر که آیا چنین مسئله‌ای وجود دارد یا نه، تصور می‌کنم انکار قاطع وجود چنین مسئله‌ای گام‌نهادن بیشتر در راه اسم‌گرایی را ــ که خود پتروس آورئولی در آن قدم نگذاشت ــ تسهیل می‌کرد. گذشته از این‌ها، اوکام نظریهٔ کلیات خود را فقط نتیجهٔ منطقی این حقیقت می‌داند که تنها افراد وجود دارند. همچنین، هرچند به‌واقع می‌توان گفت که این ادعای دوراندوس که کلی‌بودن فقط از آنِ مفهوم است، و نیز دعاوی پتروس آورئولی و هنری هارکلیایی مبنی بر این‌که مفهوم کلی ساختهٔ ذهن است، و کلی‌بودن فقط در مفهوم وجودی عینی[1] دارد، به منزلهٔ انکار واقع‌گرایی معتدل نیست. با وجود این، گرایش مورد نظر پتروس آورئولی و هنری هارکلیایی به تبیین منشأ مفهوم کلی با ارجاع به انطباع مبهم یا کمتر واضح فرد، جداشدن از نظریهٔ کلیات را که مورد اعتقاد توماس آکوئینی بود آسان ساخت. به علاوه، آیا نمی‌توان در این اندیشمندان گرایش به بهره‌گیری از چیزی را دید که به «اُسترهٔ اوکام» معروف است؟ دوراندوس صورت‌های حسی شناخت توماسی (یعنی «صورت‌های حسی» به معنای روان‌شناختی آن) را نادیده گرفت، درحالی‌که پتروس آورئولی برای این‌که از چیزی که آن‌ها را موجودات زاید تلقی می‌کرد رهایی یابد، اصل کثرت بدون ضرورت پشتوانه ندارد[2] را به کار برد. و اوکام‌گرایی، به معنایی، به همین جنبش همگانی ساده‌سازی متعلق بود. به علاوه، اوکام‌گرایی بیش از همه روحیهٔ انتقادی‌ای را به دنبال داشت که می‌توان آن را در جیمز متسی و دوراندوس و پتروس آورئولی دید. بدین‌ترتیب، به گمان من، با این‌که پژوهش تاریخی نشان داده است که اندیشمندانی مثل دوراندوس و پتروس آورئولی و هنری هارکلیایی را نمی‌توان «اسم‌گرا» نامید، برخی از اندیشه‌هایشان آدمی را بر آن می‌دارد تا آنان را تا حدی به جنبش کلی اندیشه‌ای پیوند

1. *esse obiectivum*

2. *pluralitas non est ponenda sine necessitate*

دهد که گسترش اوکام‌گرایی را تسهیل کرد. در واقع، اگر کسی ارزیابی اوکام را بپذیرد که او خود را یک ارسطویی واقعی می‌پنداشت، و اگر اوکام‌گرایی را انقراض نهایی بقایای واقع‌گرایی غیرارسطویی بداند، می‌تواند فیلسوفانی را که مورد بحث قرار داده‌ایم تا حدودی پیش‌برندگان جنبش کلی ضدواقع‌گرایانه‌ای بداند که به اوکام‌گرایی منجر شد. اما ضروری است این نکته را بیفزاییم که آن‌ها هنوز کم‌وبیش واقع‌گرایانی معتدل بودند، و از نظر اوکام‌گرایان آنان در راه ضدواقع‌گرایانه آن‌قدرها هم پیش نرفتند. بی‌تردید، اوکام این اندیشمندان را «اوکام‌گرایان» پیشرو زمان خود تلقی نمی‌کرد.

فصل سوم

اوکام (۱)

زندگی ــ آثار ــ وحدت فکر

۱. ویلیام اوکام احتمالاً در [دهکدهٔ] اوکام از [ولایت] ساری[1] متولد شد، هرچند امکان دارد که او صرفاً ویلیام اوکام بوده و نام او ربطی به دهکدهٔ اوکام نداشته باشد. تاریخ تولد او نامعلوم است. با این‌که تاریخ تولد او را بین سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰ می‌دانند، احتمال می‌رود که تولد او کمی زودتر از آن تاریخ باشد.[2] او وارد فرقهٔ فرانسیسی شد و در [دانشگاه] آکسفورد به تحصیل پرداخت؛ در همان‌جا بود که در سال ۱۳۱۰ تحصیل در الهیات را آغاز کرد. اگر این نکته صحت داشته باشد، او از سال ۱۳۱۵ تا ۱۳۱۷ کتاب مقدس و از سال ۱۳۱۷ تا ۱۳۱۹ جملات را تدریس کرده است. او سال‌های بعد، یعنی ۱۳۱۹-۱۳۲۴، را به مطالعه و نوشتن و بحث مدرسی گذراند. بدین‌ترتیب، اوکام مطالعاتی را که برای دریافت استادی[3] یا دکتری لازم بود به پایان رسانده بود؛ اما او هرگز عملاً با عنوان استاد راهنما[4] به تدریس نپرداخت، چون احتمالاً در اوایل سال ۱۳۲۴ در آوینیون به حضور پاپ فراخوانده شد. عنوان مبتدی[5] را از این روی به او دادند که او هرگز

---

1. Surrey

۲. از آن‌جاکه او در فوریهٔ ۱۳۰۶ به مقام معاون خادم کلیسا منصوب شد، به احتمال زیاد قبل از سال ۱۲۹۰ متولد شده است؛ به اعتقاد پ. بونر، تولد او در حدود سال ۱۲۸۰ بوده است.

3. *magisterium*

4. *magister regens*

5. beginner (*inceptor*)

عملاً در مقام دکتر و «استاد»[1] به تدریس نپرداخت؛ این عنوان هیچ ارتباطی با پایه‌گذاری مکتبی ندارد.[2]

در سال ۱۳۲۳، جان لاترل[3]، رئیس سابق [دانشگاه] آکسفورد، وارد آوینیون شد و در آن‌جا فهرست ۵۶ قضیه را به نقل از تفسیر اوکام بر جملات به درگاه پاپ تقدیم کرد. ظاهراً خود اوکام، که در سال ۱۳۲۴ در آوینیون حضور یافت، از این تفسیر، که در آن اصطلاحاتی صورت داده بود، نسخهٔ دیگری به‌دست داد. درهرحال، هیئتی که برای رسیدگی به این امر تعیین شده بود محکومیت همهٔ قضایای مورد شکایت لاترل را نپذیرفت: این هیئت ۳۳ فقره از قضایای لاترل را پذیرفت و قضایای دیگری را نیز بر آن افزود؛ بدین‌ترتیب، فهرستی از ۵۱ قضیه به‌دست آمد که [موضوع] آن‌ها تقریباً به مطالب الهیات محدود می‌شد. برخی از قضایا به‌عنوان این‌که بدعت‌آمیزند، و برخی دیگر که اهمیت کمتری دارند، نه از آن‌رو که بدعت‌آمیزند، بلکه به اشتباه محکوم شدند. اما این جریان به نتیجهٔ نهایی نرسید، شاید به این دلیل که اوکام در این میان از آوینیون گریخت. همچنین احتمال دارد که دوراندوس یکی از اعضای این هیئت بوده و، دست‌کم در یکی دو مورد، از نفوذ خود در تأیید اوکام استفاده کرده باشد.

در آغاز دسامبر سال ۱۳۲۷ میکائیل چزنایی[4]، رهبر فرانسیسی‌ها، وارد آوینیون شد، شهری که پاپ یوهانس بیست‌ودوم او را به آن‌جا احضار کرده بود تا در مورد حملات خود به تشکیلات پاپ در حمایت از فقر اهل انجیل پاسخ دهد. به خواست این رهبر، اوکام به فقر مورد بحث علاقه نشان داد. در مِی سال ۱۳۲۸ میکائیل چزنایی، که دوباره به

1. professor

۲. پ. بونر در تفسیر دقیق [واژهٔ] مبتدی تابع پلستر (Pelster) است. از نظر وی، مبتدی *(inceptor)* یعنی کسی که همهٔ شرایط دریافت [درجهٔ] دکتری را دارد، اما هنوز به وظایف استادی نپرداخته است. اگر این تفسیر مورد قبول باشد توضیح این نکته ساده است که چگونه مبتدی محترم را می‌توانستند دکتر *(doctor)*، یا حتی استاد *(magister)* اما کلمهٔ مبتدی را فکر نمی‌کنم بتوان چنان توضیح داد که دلالت بر این کند که مردی که در مورد او [واژهٔ] «مبتدی» به کار رفته است، دکتر واقعی است یا می‌تواند باشد. این کلمه برای نامزد [درجهٔ] دکتری، یعنی «سطح کارشناسی»، به‌کار رفته، و با این‌که اوکام صلاحیت دریافت [درجهٔ] دکتری را داشته، ظاهراً در عمل به آن دست نیافته است. در عنوان محترمانهٔ او، یعنی مبتدی محترم، کلمهٔ «محترم» به دلیل این‌که او بنیانگذار «اسم‌گرایی» بوده به کار رفته است، درحالی‌که همان‌طور که دیدیم، کلمهٔ «مبتدی» فقط به جایگاه او در زمانی که تحصیلات خود را در دانشگاه آکسفورد به پایان برده است اشاره دارد. در ضمن، مدرکی وجود ندارد که نشان دهد او هرگز در [دانشگاه] پاریس تحصیل نکرده و از آن‌جا [درجهٔ] دکتری نگرفته است.

3. John Lutterell

4. Michael of Cesena

رهبری فرانسیسی‌ها برگزیده شده بود، از آوینیون گریخت و بوناگراتیای برگامویی[1]، فرانسیس آسکولیایی[2] و ویلیام اوکام را همراه خود برد. در ماه ژوئن، پاپ این چهار فراری را که در پیزا[3] به امپراتور لودویگ باواریایی[4] پیوسته و با او به مونیخ رفته بودند تکفیر کرد. بدین‌ترتیب، مشارکت اوکام در نزاع بین امپراتور و پاپ شروع شد، نزاعی که در آن امپراتور را مارسیلیوس پادوایی حمایت می‌کرد. درحالی‌که برخی از مباحث اوکام برضد یوهانس بیست‌ودوم و حامیان او، یعنی بندیکت دوازدهم[5] و کلمنت ششم[6]، به مباحث کلامی مربوط می‌شد، نکتهٔ اصلی این بحث در کل بر رابطهٔ درست [قدرت] غیرمذهبی با قدرت مذهبی و روحانی متمرکز بود؛ بعداً به این موضوع بازخواهیم گشت.

در یازدهم اکتبر ۱۳۴۷، لودویگ باواریایی که حامی اوکام بود ناگهان درگذشت، و اوکام در راه آشتی با کلیسا قدم گذاشت. لازم نیست بر این تصور باشیم که کار او فقط از روی احتیاط بود. دستور فرمانبرداری آماده بود، اما معلوم نیست که آیا اوکام عملاً آن را امضا کرد یا به توافق رسمی دست یافت. اوکام در سال ۱۳۴۹، ظاهراً از «بیماری طاعون»[7]، در مونیخ جان سپرد.

۲. تفسیر بر نخستین کتاب جملات را خود اوکام نوشت، و به نظر می‌رسد که نخستین ویرایش این [کتاب به نام] قواعد[8] بین سال‌های ۱۳۱۸ و ۱۳۲۳ تدوین شده باشد. تفسیرهای سه کتاب دیگر جملات را شروح[9] می‌نامند، هرچند آن‌ها نیز به اوایل دوره تعلق دارند. بونر بر این تصور است که آن‌ها قبل از قواعد تدوین شده‌اند. شرح بر رسالهٔ پورفیری[10]، شرح بر مقولات ارسطو[11]، شرح بر دو کتاب ردّیه‌ها[12] و شرح بر دو کتاب عبارت ارسطو[13] احتمالاً هنگامی تدوین شده‌اند که اوکام تفسیر خود بر جملات را می‌نوشته است، و هرچند بر نخستین قواعد مقدم‌اند، پس از شروح فراهم شده‌اند. متن این آثار

1. Bonagratia of Bergamo
2. Francis of Ascoli
3. Pisa
4. Ludwig of Bavaria
5. Benedict XII
6. Clement VI

۷. Black Death (شیوع فراگیر طاعون در قرن چهاردهم میلادی)

۸. کلمهٔ *ordinatio* برای اشاره به متن یا بخشی از متنی به‌کار می‌رفت که مدرّس عصر قرون وسطا آن را عملاً برای انتشار می‌نوشت یا دیکته می‌کرد.

9. *reportationes*
10. *Expositio in librum Prophyrii*
11. *Expositio in librum Praedicamentorum*
12. *Expositio in duos libros Elenchorum*
13. *Expositio in duos libros Perihermenias*

منطقی، منهای دربارهٔ ردّیه‌ها[1]، در ویرایش ۱۴۹۶ بولونیا عنوان شرح طلایی بر فن (منطق) قدیم[2] را دارد. شرح بر کتاب هشتم فیزیک[3] پس از تفسیر بر جملات و قبل از خلاصهٔ جامع منطق[4]، که خود پیش از ۱۳۲۹ تدوین شد، فراهم آمده است. اصالت خلاصهٔ منطق[5] مورد بحث است.

اوکام خلاصهٔ فیزیک[6] (یا فلسفهٔ طبیعی)[7] و پرسش‌هایی دربارهٔ فیزیک (طبیعیات) ارسطو[8] را نیز تدوین کرد. رساله دربارهٔ توالی[9] تدوین کس دیگری است که از روی اثر اصیل اوکام، یعنی شرح فیزیک ارسطو[10]، جمع‌آوری شده است. بونر آشکار می‌سازد که این اثر را می‌توان به منزلهٔ منبع آموزهٔ اوکام مورد استفاده قرار داد. «تقریباً هر سطر آن را اوکام نوشته است، و رساله دربارهٔ توالی به این معنا اصیل است»[11]. اصالت پرسش‌های گوناگون: دربارهٔ رابطه، دربارهٔ لحظه، دربارهٔ نفی[12] نیز مورد تردید است.

آثار کلامی اوکام بدین قرارند: هفت مبحث مناقشه‌آمیز[13]، رساله دربارهٔ آیین مقدس مذبح[14] یا رسالهٔ دربارهٔ بدن مسیح[15] (که به نظر می‌رسد حاوی دو رسالهٔ جداگانه باشد) و رساله دربارهٔ مشیت و علم پیشینی خداوند و دربارهٔ حوادث محتمل آینده[16]. اصالت صدگفتار کلامی[17] یا خلاصهٔ استنتاج‌های کلامی[18] اثبات نشده است. از سوی دیگر، استدلال‌هایی که برای اثبات اصالت‌نداشتن این اثر اقامه شده‌اند ظاهراً قانع‌کننده نیستند.[19] آثار دیگر او که به دورهٔ حضور او در مونیخ تعلق دارند از این قرارند: کتاب نود روز[20]، خلاصهٔ خطاهای پاپ یوهانس بیست‌ودوم[21]، هشت مسئله دربارهٔ قدرت پاپ[22]، آیا حاکم می‌تواند از اموال کلیسا برای جنگ

1. *In libros Elenchorum*
2. *Expositio aurea super artem veterem*
3. *Expositio super octo libros Physicorum*
4. *Summa totius logicae*
5. *Compendium logicae*
6. *Summulae in libros Physicorum*
7. *Philosophia naturalis*
8. *Quaestiones in libros Physicorum*
9. *Tractatus de successivis*
10. *Expositio super libros Physicorum*
11. *Tractatus de successivis*, edit. Boehner, p. 29.
12. *Quaestiones diversae: De relatione, de puncto, de negatione*
13. *Quodlibeta VII*
14. *Tractatus de Sacramento Altaris*
15. *De Corpore Christi*
16. *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*
17. *Centiloquium theologicum*
18. *summa de conclusionibus theologicis*
19. See E. Iserloh: *Um die Echtheit des Centiloquium, Gregorianum*, 30(1949), pp. 78-103.
20. *Opus nonaginta dierum*
21. *Compendium errorum Ioannis papae XXII*
22. *Octo quaestiones de potestate papae*

استفاده کند، ولو پاپ راضی نباشد[1]، توصیه‌ای دربارهٔ یک ازدواج[2] و گفت‌وگوی بین استاد و شاگرد دربارهٔ قدرت امپراتوران و پاپ‌ها[3]. اثر اخیر اصلی‌ترین اثر سیاسی اوکام است. این اثر از سه قسمت تشکیل شده و در زمان‌های مختلفی تدوین شده است. اما باید با دقت از آن استفاده کرد، زیرا در آن عقایدی هم مطرح شده که اوکام نمی‌پذیرد.

۳. اوکام از کار بزرگ‌ترین مَدرَسیانی که مقدّم بر او بودند آگاهی وسیعی داشت و به‌نحو درخور توجهی ارسطو را می‌شناخت. اما حتی با این‌که می‌توان در بین سایر فیلسوفان پیش‌نگری برخی نظریات اوکام را دید، به نظر می‌رسد که اصالت او بی‌چون و چرا باشد. فلسفهٔ اسکوتوس به برخی از مسائل اوکام پروبال داد و برخی از دیدگاه‌ها و گرایش‌های اسکوتوس را اوکام توسعه بخشید، اما اوکام همواره نظام [فلسفی] اسکوتوس، مخصوصاً واقع‌گرایی او را مورد حمله قرار می‌داد؛ بنابراین، اوکام‌گرایی بیش از این‌که بسط اسکوتوس‌گرایی باشد واکنشی تند و شدید به اسکوتوس‌گرایی بود. بی‌تردید، اوکام از برخی نظریه‌های دوراندوس (به‌طور مثال، دربارهٔ رابطه‌ها) و پتروس آورئولی تأثیر پذیرفت؛ اما گسترهٔ چنین تأثیری، که اندک بود، به اصالت بنیادی اوکام لطمهٔ زیادی نزد. هیچ دلیل قاطعی وجود ندارد که آوازهٔ او را در مقام بنیانگذار اصلی جنبش واژه‌گرایانه یا اسم‌گرایانه به چالش بکشد. تصور می‌کنم دلیل قاطعی هم در این مورد وجود ندارد که اوکام را صرفاً ارسطوگرا (یا ترجیحاً صرفاً ارسطوگرای آینده) نشان دهد. او مطمئناً می‌کوشید واقع‌گرایی اسکوتوسی را به یاری منطق ارسطویی و نظریهٔ شناخت مغلوب کند، و در ضمن، کل واقع‌گرایی را انحراف از ارسطوگرایی واقعی تلقی می‌کرد؛ اما او همچنین کوشید آن نظریه‌های ارسطو را که از قبول اختیار و آزادی و قدرت مطلق خدا امتناع می‌کردند اصلاح کند. اوکام به این معنا اندیشمندی «اصیل» نبود که برای خاطر خودِ نوآوری دست به نوآوری می‌زد، اگرچه آوازهٔ او، در مقام نقادی ویرانگر، شاید کسی را به این تصور می‌کشاند؛ اما اندیشمند اصیل‌بودن او به این معنا بود که مسائل خود را مطرح می‌ساخت و راه حل‌هایش را کاملاً و به‌طور نظام‌مند بسط می‌داد.

این سؤال مطرح بوده و مورد بحث قرار گرفته است[4] که آیا زندگی علمی اوکام را باید

---

1. *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*
2. *Consultatio de causa matrimoniali*
3. *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*
4. See, for example, Georges de Lagarde (cf. *Bibliog.*), IV, pp. 63-6; V, pp. 7 ff.

به دو بخش کم‌وبیش نامرتبط تقسیم کرد یا نه؟ و در صورتی که چنین باشد، آیا این تقسیم دلالت بر این ندارد که او دارای شخصیت و علایق دوگانه‌ای بوده است؟ زیرا ممکن است به‌نظر برسد که بین فعالیت‌های صرفاً منطقی و فلسفی اوکام در [دانشگاه] آکسفورد و فعالیت‌های جدلی او در مونیخ ارتباط اندکی وجود دارد. ممکن است به‌نظر برسد که بین اوکام فیلسوف خشکِ منطقی و دانشگاهی، و اوکام جدلیِ پرشور سیاسی و مذهبی تفاوتی ریشه‌ای وجود دارد. اما ضرورتی ندارد که این‌گونه تصور شود. اوکام اندیشمندی مستقل، بی‌باک و جدّی بود، که در حوزهٔ نقد توانایی چشمگیری از خود نشان داد؛ او به برخی از اعتقادات و اصول روشنی معتقد بود که حاضر بود دلیرانه، نظام‌مند، و از روی منطق، آن‌ها را به کار گیرد؛ و ناهماهنگی بین آثار فلسفی و جدلی او ناشی از تفاوت حوزهٔ به‌کارگیری اصول او بود و نه ناشی از تناقض و ناسازگاری در شخصیت او. بی‌تردید، تاریخچه و وقایع شخصی زندگی‌اش پیامدهای عاطفی داشت، که خود را در آثار جدلی او نمایان ساخته است؛ اما لحن عاطفی این آثار نمی‌تواند این حقیقت را بپوشاند که آن‌ها کار همان ذهن جدی، انتقادی و منطقی‌ای است که تفسیر بر جملات را تدوین کرد. سیر زندگی اوکام به دو مرحله تقسیم می‌شود، و او در مرحلهٔ دوم جنبه‌ای از شخصیت خود را آشکار می‌سازد که برای ابراز آن طی مرحلهٔ اول هیچ مجالی نداشت؛ اما به نظرم این سخن مبالغه می‌آید که اوکام منطقدان و اوکام سیاستمدار تقریباً دو شخصیت متفاوت بوده‌اند. درست این است که شخصیت و ذهن اصیل واحدی خود را براساس رویدادهای مختلف حیات خویش و مسائل مختلفی که با آن‌ها روبه‌رو بوده به انحای مختلف نمایان ساخته است. از کسی که از مونیخ فرار کرده، تحصیل در آکسفورد را نیمه‌کاره گذاشته، و در مورد آنچه در ذهن می‌پرورانده تحریم و تکفیر شده است، انتظار نمی‌رود که مسائل مربوط به کلیسا و دولت را با همان دقتی مورد بحث قرار دهد که در آکسفورد به مسئلهٔ کلیات می‌پرداخت؛ اما از سوی دیگر، انتظار نمی‌رود که این فیلسوف فراریْ منطق و اصل را نادیده بگیرد و صرفاً به شیوهٔ روزنامه‌نگاران جدل کند. تصور می‌کنم اگر کسی شخصیت و سرشت اوکام را به‌قدر کافی می‌شناخت درمی‌یافت که تفاوت‌های ظاهری فعالیت‌های او در دو مرحلهٔ زندگی‌اش کاملاً طبیعی‌اند. مسئله این است که آگاهی ما از اوکام درواقع بسیار اندک است. این حقیقت مانع از آن است که کسی قاطعانه ادعا کند که اوکام نوعی شخصیت دوگانه یا چندگانه ندارد؛ اما عاقلانه‌تر این است که سعی شود جنبه‌های مختلف فعالیت

علمی او با این فرض توضیح داده شود که او شخصیتی چندگانه نداشت. اگر بتوان این کار را کرد، پس می‌توانیم اُسترهٔ خود اوکام را در فرضیهٔ مقابل نیز به‌کار گیریم.

همان‌طور که خواهیم دید، در اندیشهٔ اوکام عناصر یا سررشته‌های مختلفی وجود دارند. اندیشهٔ او دارای عنصر «تجربه‌گرایانه»، عناصر عقل‌گرایانه و منطقی، و عنصر کلامی است. به نظر نمی‌رسد که ترکیب همهٔ عناصر اندیشهٔ او زیاد آسان باشد؛ اما شاید بتوان این نکته را هم مستقیماً خاطرنشان ساخت که یکی از دلمشغولی‌های اصلی اوکام، در مقام فیلسوف، تصفیهٔ الهیات و فلسفهٔ مسیحی از همهٔ آثار «ضرورت‌گرایی»[1] یونانی، مخصوصاً نظریهٔ ذوات، بود که به عقیدهٔ او آموزه‌های مسیحیِ اختیار و قدرت مطلق الهی را در معرض خطر قرار می‌داد. بدین‌ترتیب، فعالیت او به مثابهٔ منطقدان و حمله‌اش به صورت‌های مختلف واقع‌گرایی در خصوص کلیات را می‌توان به معنایی تابعی از دلمشغولی‌های او در مقام الهی‌دان مسیحی دانست. این مطلب را باید به یاد داشت. اوکام فرانسیسی و الهی‌دان بود: نباید او را به گونه‌ای تفسیر کرد که گویی تجربه‌گرای تمام‌عیار جدیدی بوده است.

1. necessitarianism

فصل چهارم

اوکام (۲)

اوکام و مابعدالطبیعهٔ ذوات ــ پتروس اسپانیایی و منطق واژه گرا ــ منطق اوکام و نظریهٔ کلیات ــ دانش واقعی و دانش عقلانی ــ حقایق ضروری و برهان

۱. در آخر فصل قبلی به دلمشغولی اوکام در مقام الهی‌دان و به آموزه‌های مسیحی قدرت مطلق و اختیار الهی اشاره کردم. او بر این تصور بود که این آموزه‌ها را نمی‌توان بدون حذف مابعدالطبیعهٔ ذوات که از منابع یونانی به کلام و فلسفهٔ مسیحی وارد شده است حفظ کرد. در فلسفهٔ قدیس آوگوستینوس و در فلسفه‌های اندیشمندان اصلی قرن سیزدهم، نظریهٔ «مثال‌ها»[1]ی الهی نقش مهمی داشته است. افلاطون صورت‌ها یا «مثال‌ها»ی ازلی را مسلّم گرفته بود، که به احتمال زیاد متمایز از خدا بودند، اما این‌ها نمونه‌ها یا الگوهایی بودند که خدا ساختار معقول عالَم را طبق آن‌ها می‌ساخت؛ و فیلسوفان یونانی بعدیِ وابسته به سنّت افلاطونی، جای این صورت‌های مثالی را در ذهن الهی می‌دانستند. فیلسوفان مسیحی، در تبیین خود از خلقت مختارانهٔ عالَم الهی، این نظریه را به کار بردند و تعدیل کردند. پیشفرض خلقت بر پایهٔ فعل مختارانه و عاقلانهٔ خدا، الگو یا نمونهٔ عقلانی خلقت در نزد خدا تلقی می‌شد. البته این نظریه همواره اصلاح می‌شد؛ و قدیس توماس دقت [زیادی] به خرج داد تا نشان دهد که مثال‌های موجود در خدا در واقع از ذاتِ الهی جدا نیستند. نمی‌توانیم زبانی را به‌کار بگیریم که نشان دهد آن‌ها از یکدیگر متمایزند؛ اما در واقع آن‌ها از نظر هستی‌شناختی با ذات الهی

1. ideas

یکی هستند، ذاتی که فقط برای خدا شناخته می‌شود و از نظر خارجی (یعنی مخلوقات) به انحای مختلف تقلیدپذیر است. این آموزه در قرون وسطا و تا قرن سیزدهم رایج بود و برای تبیین خلقت و تمایز آن از خلق خودانگیختهٔ صرف [عالَم] ضروری تلقی می‌شد. افلاطون فقط صورت‌های قائم بالذات کلی را مسلّم گرفته بود؛ اندیشمندان مسیحی، با باور به شمول مشیّت الهی به همهٔ افراد، پذیرفتند که در خدا مثال‌های افراد وجود دارد، اما در اصل مفهوم افلاطونی مثال‌های کلی را حفظ کردند. به‌طور مثال، خدا آدمی را بر طبق مثال کلی‌اش از طبیعت آدمی خلق می‌کند. نتیجه‌ای که از این [نگرش] حاصل می‌شود آن است که قانون اخلاقی طبیعی صرفاً دلبخواهی نیست که از ارادهٔ ناپایدار الهی ناشی شده باشد: وجود مثال طبیعت آدمی، وجود مثال قانون اخلاقی طبیعی را الزام‌آور می‌کند.

نظریهٔ وجود مثال‌های کلی در خداوند مستلزم پذیرش صورتی از واقع‌گرایی در تبیین مثال‌های کلی خود ماست. در واقع، دومی هرگز بدون اولی ادعا نمی‌شود؛ زیرا اگر کلمه‌ای [متضمن] نوعی چون «انسان» باشد فاقد مرجعی عینی خواهد بود، و اگر چیزی به نام طبیعت انسانی وجود نداشته باشد، هیچ دلیلی وجود نخواهد داشت که [بتوانیم] مثال کلی انسان، یعنی مثال طبیعت انسانی، را به خدا نسبت دهیم. در جلد دوم این کتاب، جریان جدال مربوط به کلیات در قرون وسطا تا زمان آکوئینی توضیح داده شده است؛ و در آن‌جا نشان داده‌ایم که چگونه «واقع‌گرایی افراطیِ»[1] اوایل قرون وسطا را نهایتاً آبلار[2] رد کرده است. باور مورد قبول این بود که فقط افراد وجود دارند. در عین حال، واقع‌گرایان معتدل، مثل آکوئینی، مطمئناً به عینیت انواع و طبایع واقعی باور داشتند. اما اگر مثلاً الف و ب دو شخص باشند، آن‌ها طبیعت فردی یکسان ندارند؛ بلکه هر یک طبیعت یا ذات انسانی خود را دارند، و از این دو طبیعت که مشابه یکدیگرند، گویی هریک تقلید محدودی از مثال الهی طبیعت انسانی است. دانز اسکوتوس با فهم تمایز عینی صوری میان طبیعت انسانی الف و الف‌بودن الف و میان طبیعت انسانی ب و ب‌بودن ب، بیش از پیش در جهت واقع‌گرایی حرکت کرد؛ او از «طبیعت مشترک»[3] سخن می‌گفت، اما قبول نداشت که طبیعت واقعی الف از نظر جزئی همان طبیعت واقعی ب باشد.

1. ultra-realism
2. Abelard
3. common nature

ویلیام اوکام به نخستین بخش مابعدالطبیعهٔ ذوات حمله کرد. در واقع، او مایل بود که، عمدتاً به احترام قدیس آوگوستینوس و به احترام سنّت، چیزی از نظریهٔ مثال‌های الهی را حفظ بکند؛ اما این نظریه را از محتوای قبلی آن خالی کرد. به تصور او، این نظریه بر محدودیت اختیار و قدرت مطلق الهی دلالت دارد، چنان‌که گویی خدا در فعل خلاق خود محکوم و محدود به مثال‌ها یا ذوات ازلی است. به علاوه، همان‌طور که بعداً خواهیم دید، تصور او بر این بود که رابطهٔ سنّتی قانون اخلاقی با نظریهٔ مثال‌های الهی نوعی بی‌حرمتی به اختیار الهی است: طبق نظر اوکام، قانون اخلاقی نهایتاً به اراده و تصمیم الهی وابسته است. به عبارت دیگر، از نظر اوکام در یک سو خدا قرار دارد که مختار و قادر مطلق است، و در سوی دیگر مخلوق، که کاملاً ممکن‌الوجود و نیازمند است. در حقیقت، همهٔ اندیشمندان مسیحی سنّتی قرون وسطا اعتقاد یکسانی داشتند؛ اما مطلب این‌جاست که طبق نظر اوکام، مابعدالطبیعهٔ ذوات بدعتی غیرمسیحی بود که در الهیات و فلسفهٔ مسیحی هیچ جایگاهی نداشت. اوکام در بخش دیگر مابعدالطبیعهٔ ذوات، قاطعانه به همهٔ انواع «واقع‌گرایی»، به‌خصوص واقع‌گرایی اسکوتوس، حمله کرد و در حملهٔ خود از منطق واژه‌گرا بهره برد؛ اما، همان‌طور که خواهیم دید، دیدگاه او دربارهٔ کلیات، آن‌طور که گاهی تصور می‌شد، کاملاً انقلابی نبود.

پاسخ اوکام به این سؤال که سخن‌گفتن از مثال‌های موجود در خدا به چه معنا معقول است بعداً ذکر خواهد شد؛ در حال حاضر، مقصود من طرح خطوط کلی نظریهٔ منطقی او و بحث وی از مسئلهٔ کلیات است. اما باید به یاد داشت که اوکام منطقدانی بااستعداد و تیزهوش و عاشق سادگی و وضوح بود. آنچه را دربارهٔ دلمشغولی‌های کلامی او گفته‌ام باید به این معنا گرفت که پژوهش‌های منطقی او صرفاً «احتجاج دینی» بوده است: سعی من بر این نبود که بگوییم می‌توان به منطق اوکام، به سبب این‌که حاصل انگیزه‌های شخصی و خارجی است، بی‌اعتنا بود، بلکه بیشتر با نظر به برخی از تصویرهایی که از اوکام داده شده است این حقیقت نیز به ذهن می‌رسد که او هم الهی‌دان بود و هم دلمشغولی‌های الهیاتی داشت: یادآوری این حقیقت به آدمی امکان می‌دهد که از فعالیت عقلانی او دیدگاه سازگارتری به دست دهد.

۲. گفته‌ام که اوکام «منطق واژه‌گرا را به کار گرفت». این سخن از سر جانبداری نبود، بلکه مقصود از آن اشاره به این نکته بود که اوکام ابداع‌کنندهٔ اصلی منطق واژه‌گرا نبود. و

مایلم قبل از این‌که خطوط کلی نظریه‌های منطقی خود اوکام را به دست دهم دربارهٔ بسط آن اشاراتی کنم.

در قرن سیزدهم بالطبع انواع تفسیر بر منطق ارسطویی و انواع دستورنامه‌ها و رساله‌های منطقی نوشته شد. در بین نویسندگان انگلیسی می‌توان به ویلیام شیرسوودی[1] (ف: ۱۲۴۹)، که درآمدی بر منطق[2] را تدوین کرد، و در بین نویسندگان فرانسوی می‌توان به لامبر اوسری[3] و نیکولاس پاریسی[4] اشاره کرد. اما محبوب‌ترین و تأثیرگذارترین اثر منطقی، کتاب خلاصهٔ منطق[5] پتروس اسپانیایی[6] اهل لیسبون بود که در پاریس تدریس می‌کرد و بعداً پاپ یوهانس بیست‌ویکم[7] شد. او در سال ۱۲۷۷ درگذشت. در آغاز این کتاب می‌خوانیم که «'جدل[8] فنِ فن‌ها و دانشِ دانش‌هاست» که راه را بر شناخت اصول همهٔ روش‌ها باز می‌کند.[9] دربارهٔ اهمیت بنیادی جدل، لامبر اوسری هم سخنی مشابه با آن دارد. پتروس اسپانیایی در ادامه می‌گوید که جدل فقط با زبان پیش می‌رود، و زبان نیازمند استفاده از کلمات است. پس باید نخست به منزلهٔ موجودی مادّی و سپس همچون عبارتی معنادار بدان توجه کرد. مشخصهٔ منطقدانان و دستورنویسان دانشکدهٔ هنرها همین تأکید بر زبان بود.

وقتی که پتروس اسپانیایی بر اهمیت جدل تأکید می‌ورزید، مقصود او از «جدل» فن «استدلال احتمالی»[10] بود؛ و با نظر به این واقعیت که برخی دیگر از منطقدانان قرن سیزدهم در این گرایش سهیم شدند که از سویی بر استدلال احتمالی، که غیر از دانش برهانی است، و از سوی دیگر بر استدلال مغالطی متمرکز شوند، فریبنده است که فکر کنیم آثار آن‌ها منشأ تأکید بر استدلال‌های احتمالیِ قرن چهاردهم است. بی‌تردید، ممکن است رابطه‌ای وجود داشته باشد؛ اما باید به یاد داشت که اندیشمندی مثل پتروس اسپانیایی بر این اعتقاد پایبند بود که استدلال‌های مابعدالطبیعی می‌توانند یقین‌آور باشند. به عبارت دیگر، بی‌تردید اوکام زیر تأثیر آن دسته از منطقدانان پیشینی بود که بر استدلال جدلی یا قیاسی‌ای که به نتایج محتمل منجر می‌شد تأکید داشتند؛ اما آن بدین‌معنا نبود که کسی می‌تواند گرایش خود را به این‌که استدلال‌های فلسفی از

1. William of Shyreswood
2. *Introductiones ad logicam*
3. Lambert of Auxerre
4. Nicholas of Paris
5. *Summulae logicales*
6. Peter of Spain
7. Pope John XXI
8. dialectic
9. Ed. Bochenski, p. 1.
10. probable reasoning

استدلال‌های منطقی متمایزند به پیشینیان نسبت دهد آنچنان که به استدلال‌های محتمل بیش از استدلال‌های برهانی بگراید و بها دهد.

تعدادی از رساله‌های خلاصهٔ منطق پتروس اسپانیایی به منطق ارسطویی مربوط می‌شوند؛ اما بقیهٔ آن‌ها به «منطق جدید» یا منطق واژه‌ها می‌پردازند. بدین‌ترتیب، او در رساله‌ای که عنوان آن دربارهٔ فرضیه‌ها[1] است، دلالت[2] را از وضع[3] واژه‌ها متمایز می‌سازد. نخستین نقش واژه عبارت است از رابطهٔ «دال»[4] با «شیء مدلول»[5]. بنابراین، در زبان انگلیسی واژهٔ «آدمی»[6] دال است، درحالی‌که در زبان فرانسوی واژهٔ «آدمی»[7] دارای همان نقش دلالتی است. اما در جملهٔ «آن آدم می‌دود» واژهٔ «آدم»، که از قبل دلالت خود را دارد، این نقش را به خود می‌گیرد که بر آدم معیّنی (پیش‌انگاشت)[8] وضع شود، درحالی‌که در جملهٔ «آدمی می‌میرد» واژهٔ «آدمی» برای همهٔ آدم‌ها وضع شده است. بدین‌ترتیب، به اعتقاد پتروس، باید بین دلالت و وضع فرق گذاشت، زیرا اولی پیشفرض دومی است.

خوب، همین منطق واژه‌ها، همراه با آموزهٔ دال‌ها و «دلالت»، بی‌تردید ویلیام اوکام را تحت تأثیر قرار داد، چون او بسیاری از آنچه را بتوان امکانات فنی نامید از پیشینیان خود برگرفته بود. اما البته نباید نتیجه گرفت که اوکام نتوانست منطق واژه‌گرا را به‌نحو بسیار قابل ملاحظه‌ای بسط دهد. این نتیجه را هم نباید گرفت که دیدگاه‌های فلسفی اوکام و استفاده‌ای که او از منطق واژه‌گرا برد از اندیشمندی مثل پتروس اسپانیایی اقتباس شده‌اند. برعکس، پتروس در فلسفه دست‌به‌عصا بود، و بعید می‌نمود که تمایلی در پیشی‌گرفتن بر «اسم‌گرایی» اوکام نشان دهد. یافتن سوابق منطق واژه‌گرا در قرن سیزدهم غیر از تلاش بر این است که کل فلسفهٔ اوکام به آن قرن ارجاع داده شود: چنین تلاشی بیهوده است.

با وجود این، نظریهٔ وضع فقط یکی از ویژگی‌های منطق قرن چهاردهم بود. به سبب این‌که اوکام در بحث از مسئلهٔ کلیات آن را مورد استفاده قرار داد، در این‌جا به آن توجه خاصی داشته‌ام. اما در هر تاریخ منطق قرون وسطا باید به نظریهٔ استنتاج یا افعال

1. *De suppositionibus*
2. *significatio*
3. *suppositio*
4. sign
5. thing signified
6. man
7. homme
8. *supponere pro*

استنتاجی بین قضایا اهمیت داد. اوکام در خلاصهٔ منطق[1] خود پس از بحث از واژه‌ها، قضایا و قیاس‌ها به این موضوع می‌پردازد. اما در کتاب دربارهٔ پالایش فن منطق[2] والتر بِرلی[3] به نظریهٔ استنتاج اهمیت زیادی داده شده است، و اشارات نویسنده به شکل‌های «قیاسی»[4] نوعی ضمیمه بر آن است. همچنین، آلبرت ساکسونی در کتاب خود، منطق سودمند[5]، از قیاسیات همچون جزئی از نظریهٔ کلی استنتاج بحث می‌کند، هرچند در شروع رسالهٔ خود با بحث از واژه‌ها تابع اوکام است. همین تحول مهم نظریهٔ استنتاج در قرن چهاردهم، بر رشد مفهوم منطق و صوری‌شدن آن دلالت دارد؛ زیرا این ویژگی منطق اواخر قرون وسطا شباهتی را میان منطق قرون وسطا و منطق جدید آشکار کرد که مدت زیادی مغفول و حتی مجهول مانده بود. کاوش در تاریخ منطق قرون وسطا در واقع تاکنون به جایی نرسیده است که بتواند از این موضوع گزارش کاملی به دست دهد. اما پدر بونر در اثر مختصر خود، منطق قرون وسطا[6]، که در کتابشناسی به آن اشاره شده است، به راه‌های دیگری از تفکر و کاوش اشاره کرده است. خواننده با رجوع به این اثر به اطلاعات بیشتری دست می‌یابد.

۳. اکنون به منطق اوکام می‌پردازم، و به حملهٔ او به همهٔ نظریه‌های واقع‌گرایانه دربارهٔ کلیات توجه خاصی دارم. آنچه در بخش پیشین گفته شد برای اثبات این نکته کافی است که انتساب کلمات و مفاهیم گوناگون منطقی را به اوکام نباید بالضروره حاکی از این دانست که او آن‌ها را ابداع کرده است.

الف) واژه‌های گوناگونی وجود دارند که از دیرباز از یکدیگر بازشناخته می‌شدند. به‌طور مثال، برخی از واژه‌ها مستقیماً به یک واقعیت اشاره دارند و معنی‌دار هستند، حتی آن‌گاه که به‌تنهایی مورد توجه باشند. این واژه‌ها (مثلاً «کَره») واژه‌های محمولی («مقوله‌ای»)[7] نامیده می‌شوند. اما واژه‌های دیگری مثل «هیچ» و «هر» فقط وقتی دارای مرجع مشخصی هستند که در ارتباط با واژه‌های محمولی قرار دارند؛ مثلاً در عبارت‌های «هیچ انسانی» و «هر خانه‌ای». این‌ها واژه‌های غیر حدی («غیر مقوله‌ای»)[8]

1. Edited by P. Boehner, O. F. M. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. and E. Nauwelaerts, Louvain, *Pars Prima*, 1951.

2. *De puritate artis logicae*, Edited by P. Boehner, O. F. M. *Ibid*., 1951.

3. Walter Burleigh

4. syllogistics

5. *Perutilis Logica*

6. *Mediaeval Logic*

7. categorematic

8. syncategorematic

خوانده می‌شوند. همین‌طور، برخی از واژه‌ها «مطلق»[1] هستند، به این معنا که بر چیزی دلالت دارند که فاقد مرجعی در چیز دیگر است، درحالی‌که واژه‌های دیگری وجود دارند که «واژه‌های دالّ بالتضمّن»[2] خوانده می‌شوند، زیرا این واژه‌ها، به‌طور مثال «پسر» یا «پدر»، بر چیزی دلالت می‌کنند که فقط در ارتباط با چیزی دیگر معنا می‌یابد.

ب) اگر کلمهٔ «آدمی» را درنظر بگیریم، تصدیق خواهیم کرد که این کلمه نشانه‌ای معمولی است: این کلمه بر چیزی دلالت دارد یا دارای معناست، اما این‌که این کلمهٔ خاص دارای آن معنای خاص است یا دارای آن نقش دلالی خاص است، امری قراردادی است. اگر این حقیقت را به یاد داشته باشیم که در سایر زبان‌ها انسان (homme) و انسان (homo) به یک معنا به کار می‌روند، به‌راحتی معلوم می‌شود که امر از همین قرار است. خوب، البته دستوردان می‌تواند دربارهٔ کلمات در مقام کلمات استدلال کند؛ اما عنصر واقعی استدلال ما نه نشانه‌ای قراردادی بلکه نشانه‌ای طبیعی است. نشانهٔ طبیعی همان مفهوم است. خواه ما انگلیسی‌زبان باشیم و کلمهٔ «آدمی»[3] را به کار ببریم و خواه فرانسوی‌زبان باشیم و کلمهٔ «آدمی»[4] را به کار ببریم، مفهوم یا مدلول منطقی این دو واژه یکی است. این کلمات متفاوتند، اما معنای آن‌ها یکی است. بنابراین، اوکام دو کلمهٔ گفتاری (حد بیان‌شده)[5] و کلمهٔ نوشتاری (حد نوشته‌شده)[6] را از مفهوم (حد مفهومی[7] یا قصد معقول[8])، یعنی واژه‌ای که مطابق با معنا یا مدلول منطقی آن درنظر گرفته شده است، جدا ساخت.

اوکام مفهوم یا حد مفهومی را «نشانه‌ای طبیعی»[9] نامید، زیرا بر این تصور بود که درک مستقیم چیزی طبعاً مفهوم آن چیز را به ذهن آدمی می‌آورد. حیوانات و انسان‌ها با تولید صدا در برابر یک محرک واکنش طبیعی نشان می‌دهند، و این صداها نشانه‌هایی طبیعی‌اند. اما «حیوانات و انسان‌ها این نوع صداها را فقط برای بیان احساسات ایجاد می‌کنند»، درحالی‌که عقل «می‌تواند به‌طور طبیعی برای نشان‌دادن هر نوع چیزی کیفیت‌ها و ویژگی‌ها را استخراج کند».[10] ادراک حسی از گاو به تشکیل تصور یا «نشانهٔ طبیعی» (حد مفهومی) واحدی در ذهن شخص انگلیسی‌زبان و شخص فرانسوی‌زبان

1. absolute
2. connotative terms
3. man
4. homme
5. *terminus prolatus*
6. *terminus scriptus*
7. *terminus conceptus*
8. *intentio animae*
9. natural sign
10. 1 *Sent.*, 2, 8, Q.

منجر می‌شود؛ شخص انگلیسی‌زبان این مفهوم را با بیان واژه یا نوشتن نشانهٔ قراردادی گاو (cow) ابراز می‌کند، اما شخص فرانسوی‌زبان آن را با نشانهٔ قراردادی دیگری چون گاو (vache) بیان خواهد کرد. این تلقی از نشانه‌ها نسبت به بحثی که پتروس اسپانیایی داشت پیشرفته‌تر بود؛ به نظر نمی‌رسد که او از یکسانی معنای منطقی‌ای که بتواند بر کلمات متناظر در زبان‌های متفاوت مبتنی باشد شناخت روشن و بسنده‌ای به دست دهد.

می‌توان لحظه‌ای پیشدستی کرد و خاطرنشان ساخت که هرگاه اوکام را «اسم‌گرا» می‌نامیم، مقصود این نیست یا نباید این باشد که او کلی‌بودن را به کلماتی نسبت می‌داد که دقیقاً همچون حدّ بیانی[1] یا حدّ نوشتاری[2] در نظر گرفته شده‌اند، یعنی به واژه‌ها همچون نشانه‌هایی قراردادی توجه کرده‌است: او به نشانهٔ طبیعی، یعنی حدّ مفهومی، می‌اندیشید.

پ) واژه‌ها عناصر قضایا هستند، نسبت واژه به قضیه همچون نسبت غیرمرکب[3] به مرکب است؛ و فقط در قضیه است که یک واژه نقش وضعی به دست می‌آورد. به‌طور مثال، در عبارت «آدمی می‌دود»، واژهٔ «آدمی» برای فرد معیّنی وضع شده است. این نمونه‌ای از وضع شخصی[4] است. اما در عبارت «آدمی یک نوع است»، واژهٔ «آدمی» برای همهٔ انسان‌ها وضع شده است. این همان وضع ساده[5] است. سرانجام، در عبارت «آدمی یک اسم است»، از خود این کلمه بحث می‌شود. این همان وضع مادّی[6] است. واژهٔ «آدمی» خودبه‌خود می‌تواند هر یک از این نقش‌ها را به خود بگیرد؛ اما فقط در قضیه است که عملاً نوع معیّنی از نقش‌های مورد بحث را به خود می‌گیرد. پس، وضع «ویژگی متعلق به واژه است، اما فقط در قضیه».[7]

ت) همان‌طور که دیدیم، در عبارت «آدمی میراست» واژهٔ «آدمی» نشانه‌ای است بر چیزهایی، یعنی در مورد انسان‌هایی وضع شده است که خودشان نشانه نیستند. بنابراین، این واژهٔ به قصد اولیه[8] یک واژه است. اما در عبارت «انواع زیرمجموعه‌های جنس هستند»، واژهٔ «انواع» مستقیماً برای چیزهایی که خودشان نشانه نیستند وضع نشده است: نوع برای اسامی نوعی، مثل «انسان»، «اسب» و «سگ»، که خودشان نشانه

1. *termini prolati*
2. *termini scripti*
3. *incomplexum*
4. *suppositio personalis*
5. *suppositio simplex*
6. *suppositio materialis*
7. *Summa totius logicae*, 1, 63.
8. first intention (*primae intentionis*)

هستند، وضع می‌شود. بنابراین، واژهٔ «انواع» واژهٔ به قصد ثانوی[1] است. به عبارت دیگر، واژه‌های به قصد ثانوی برای واژه‌های به قصد اولی وضع می‌شوند و بر آن‌ها حمل می‌شوند، مثل وقتی که گفته می‌شود «انسان» و «اسب» انواع هستند.

واژه‌های «غیرحدی» را به معنای وسیعِ «قصد اولیه» می‌توان واژه‌های «به قصد اولیه» نامید. آن‌ها خودبه‌خود نشانهٔ چیزی نیستند؛ اما هرگاه با واژه‌های دیگری همراه باشند، موجب می‌شوند این واژه‌ها به‌نحو معیّنی بر چیزهایی وضع شوند. به‌طور مثال، واژهٔ «هر» نمی‌تواند خودبه‌خود بر چیزهای معیّنی وضع شود؛ اما همین که واژهٔ «انسان» در جملهٔ «هر انسانی میراست» وارد می‌شود، موجب می‌شود که واژهٔ «انسان» بر مجموعهٔ معیّنی از چیزها وضع شود. یک واژهٔ به قصد اولیه، به معنای دقیقِ «قصد اولیه» در یک قضیه، «واژه‌ای نهایی» است، یعنی واژه‌ای است که برای چیزی که نشانه نیست یا برای چیزهایی که نشانه نیستند وضع می‌شود. در جملهٔ «آرسنیک سمّی است»، واژهٔ «آرسنیک» هم «واژه‌ای نهایی» است و هم واژه‌ای است که در قضیه برای چیزی وضع می‌شود که خود آن چیز نشانه نیست. بدین‌ترتیب، واژه‌ای که به قصد ثانویه است، اگر دقیق در نظر گرفته شود، واژه‌ای خواهد بود که بالطبع نشان‌دهندهٔ واژه‌های به قصد اولیه‌ای است و می‌توانند در قضیه بر آن‌ها وضع شود. «جنس»، «نوع» و «فصل» نمونه‌هایی از واژه‌های به قصد ثانوی هستند.[2]

ث) قبلاً به پاسخ اوکام به مسئلهٔ کلیات اشاره شد: کلیات واژه‌هایی (واژه‌های حدی)[3] هستند که بر چیزهای منفرد دلالت می‌کنند و در قضیه‌ها بر آن‌ها وضع می‌شوند. فقط چیزهای منفرد وجود دارند؛ و خود این حقیقت که چیزی وجود دارد بیانگر این است که آن چیز فرد است. کلیات وجود ندارند و نمی‌توانند وجود داشته باشند. ادعای وجود برون‌ذهنی کلیات، ادعایی احمقانه و مستلزم تناقض است، زیرا اگر کلی وجود داشته باشد، باید فردی باشد. و این نکته را که در دو فرد از یک نوع هیچ واقعیت مشترکی وجود ندارد می‌توان از راه‌های مختلف اثبات کرد. به‌طور مثال، اگر بناست خدا فردی را از عدم خلق کند، تا آن‌جا که به ذات او مربوط است، این خلقت هیچ تأثیری در فرد دیگری ندارد. همین‌طور، شیءِ منفردی می‌تواند تباه شود بدون این‌که شیءِ منفرد دیگری تباه یا نابود شود. «خداوند می‌تواند کسی را نابود سازد، بی‌آنکه کس دیگری

---

1. second intention *(secundae intentionis)*

2. *Quodlibet*, 4, 19.

3. *termini concepti*

نابود یا تباه شود. پس، در آن دو هیچ چیز مشترکی نیست، زیرا (اگر چیز مشترکی بود) با نابود شدن آن در یکی، شاید دیگری هم ماهیت ذاتی خود را از دست می‌داد».[1] همین‌طور، در خصوص عقیدهٔ اسکوتوس که بین طبیعت مشترک و فردیت فرق صوری وجود دارد، حقیقت این است که او «در تمایز ظریف خود بر دیگران تقدم داشت»؛[2] اما اگر تمایز مورد ادعا تمایزی عینی و نه صرفاً ذهنی است، باید واقعیت داشته باشد. بنابراین، عقیدهٔ اسکوتوس در معرض همان مشکلاتی است که نظریه‌های قدیم‌تر واقع‌گرایی قرار داشتند.

مفهوم کلی، خواه کیفیتی متمایز از فعل عقل باشد و خواه خود فعل عقل، مسئله‌ای است که در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد: مطلب مهم این است که «هیچ مفهوم کلی، اساساً به هر نحوی، بیرون از نفس وجود ندارد؛ اما هر چیزی که بر امور متعدد حمل‌پذیر باشد، چه به‌نحو ذهنی و چه به‌نحو عینی، طبیعتاً در ذهن جای دارد؛ و هیچ مفهوم کلی به ذات یا ماهیت هیچ جوهری تعلق ندارد».[3] به نظر نمی‌رسد که اوکام به این مسئله اهمیت زیادی داده باشد که آیا مفهوم کلی به معنای دقیق عَرَضی متمایز از عقل است، یا مفهوم کلی صرفاً خود عقل در فعالیتی است که دارد: او بیشتر با تحلیل‌های معنای واژه‌ها و قضایا سروکار داشت تا با مسائل روان‌شناختی. اما کاملاً آشکار است که تصور او بر این بود که کلی در نفس، وجودی جز همان فعل فاهمه ندارد. وجود کلی عبارت از فعل فاهمه است، و کلی فقط بماهو کلی وجود دارد. کلی وجود خود را فقط مدیون عقل است: مفهوم کلی هیچ واقعیت خارجی ندارد. با این حال، کلی پندار نیست، به این معنا که برای هیچ چیز کلی وضع نشده باشد: کلی برای اشیاءِ واقعی منفرد وضع می‌شود، هرچند برای چیزی کلی وضع نمی‌شود. خلاصه، کلی نحوه‌ای از تصور یا شناخت اشیاءِ منفرد است.

ج) اوکام گاهی ممکن است بگوید که مفهوم کلی تصویری مبهم یا نامتمایز از اشیاءِ فردی متمایز است؛ اما مقصود او این نیست که مفهوم کلی را با این تصویر یا «صورت خیالی»[4] یکی بگیرید. دیدگاه اصلی او همواره این بود که برای توضیح مفهوم کلی هیچ نیازی نیست که عواملی غیر از ذهن و اشیاءِ منفرد در نظر گرفته شود. مفهوم کلی فقط به این دلیل پدید می‌آید که تشابه بین اشیاءِ منفرد به درجات مختلفی وجود دارد. شباهت

---

1. 1 *Sent.*, 2, 4, D.
2. *Ibid.*, 2, 6, B.
3. *Ibid.*, 2, 8, Q.
4. phantasm

سقراط و افلاطون به یکدیگر بیشتر از شباهت هر یک از آن‌ها به الاغ است؛ و این حقیقت تجربی در شکل‌گیری مفهوم خاص انسان منعکس است. اما باید در خصوص نحوهٔ سخن گفتن خودمان دقت کنیم. نباید بگوییم که «افلاطون و سقراط در چیزی یا در چیزهایی مطابق یکدیگر (سهیم) هستند»، بلکه باید بگوییم که آنان بر طبق چیزهایی، یعنی آنچنان که درخودند، مطابق هم یکسانند، و سقراط نه در چیزی، بلکه بر طبق چیزی، یعنی خودش، مطابق با (سازگار با)[1] افلاطون است».[2] به عبارت دیگر، در سقراط و افلاطون هیچ طبیعت مشترکی وجود ندارد، به‌گونه‌ای که آنان آن را با هم داشته باشند یا در آن سهیم یا مطابق یکدیگر باشند؛ اما طبیعتی که سقراط دارد و طبیعتی که افلاطون دارد یکسانند. ریشهٔ مفاهیم عام را می‌توان به‌نحو واحدی توضیح داد.

چ) به‌درستی می‌توان این سؤال را مطرح ساخت که این نوع مفهوم‌گرایی چه تفاوتی با موضع قدیس توماس دارد. گذشته از همهٔ این‌ها، هرگاه اوکام می‌گوید که نظریه‌ای که مفاهیم کلی را با اشیاءِ کلی مطابق می‌داند نامعقول است و کل فلسفهٔ ارسطو و هر علمی را نابود می‌سازد،[3] با قدیس توماس در توافق است. و مطمئناً عقیدهٔ قدیس توماس این بود که هرچند به‌طور مثال طبیعت انسان‌ها یکسان است، طبیعت مشترکی وجود ندارد که همهٔ انسان‌ها در آن سهیم باشند. اما باید به یاد داشت که قدیس توماس از شباهت طبایع تبیینی مابعدالطبیعی به دست می‌دهد؛ زیرا او بر این اعتقاد بود که خدا چیزهایی را خلق می‌کند که به نوع واحدی تعلق دارند، یعنی این چیزها، مطابق با مثال طبیعت انسانی در عقل الهی، دارای طبیعت‌های مشترکی هستند. به‌هرحال، اوکام این نظریهٔ مثال‌های الهی را کنار گذاشت. نتیجه این بود که از نظر او شباهت‌هایی که موجب مفاهیم کلی هستند، فقط گویی در واقع شباهت‌اند: در باب این شباهت‌ها هیچ دلیلی مابعدالطبیعی وجود ندارد مگر عزم الهی، که به مثال‌هایی الهی وابسته نیست. به عبارت دیگر، قدیس توماس و ویلیام اوکام در انکار این‌که اصلاً کلیات در کثرت[4] وجود داشته باشند در یک سوی قرار دارند، اما توماس رد واقع‌گرایی افراطی را با آموزهٔ آوگوستینی کلیات قبل از کثرت[5] تلفیق کرد، درحالی‌که اوکام این‌گونه نکرد.[6]

1. *convenit cum*

2. *Ibid.*, 2, 6, EE. *Respondeo quod conveniunt (Socrates et Plato) aliquibus, quia seipsis, et quod Socrates convenit cum Platone non in aliquo sed aliquo, quia seipso.*

3. *Expositio aurea*, 3, 2, 90, R.

4. *universale in re*

5. *universale ante rem*

6. See vol. II, p. 154.

تفاوت دیگر، هرچند کمتر مهم است، به نحوهٔ سخن‌گفتن از مفاهیم کلی مربوط می‌شود. همان‌طور که دیدیم، اوکام بر این اعتقاد بود که مفهوم کلی همانا فعلِ فاهمه است. «می‌گویم که قصد اولی همانند قصد ثانوی در واقع فعل فاهمه است، زیرا آنچه به واسطهٔ خیال حفظ شود می‌تواند به واسطهٔ فعل هم حفظ شود.»[۱] به نظر می‌رسد که اوکام به نظریهٔ پتروس آورئولی اشاره می‌کند؛ نظریه‌ای که طبق آن، مفهوم که اُبژهٔ ذهن است «خیال» است. اوکام ترجیح می‌دهد بگوید که مفهوم فقط فعل فاهمه است. «قصد اولیه فعلِ فاهمه‌ای است که بیانگر چیزهایی است که نشانه نیستند. قصد ثانوی فعلی است که نمایانگر قصدهای اولیه است.»[۲] و اوکام در ادامه می‌گوید که هر دو قصد اولی و ثانوی در واقع موجوداتی واقعی‌اند و، در واقع، کیفیاتی هستند که وجودی ذهنی در نفس دارند. این‌که آن‌ها موجوداتی واقعی هستند، در صورتی که آن‌ها افعال فاهمه باشند آشکار است؛ اما شاید عجیب‌تر به نظر برسد که ببینیم اوکام آن‌ها را کیفیات می‌نامد. اما اگر بناست که اظهارات گوناگون او با یکدیگر سازگار تفسیر شوند، نمی‌توان این تصور را داشت که مقصود او این باشد که مفاهیم کلی کیفیاتی واقعاً متمایز از افعال فاهمه‌اند. «هر چیزی که با فرض چیزی متمایز از فعل فاهمه توضیح داده شود می‌تواند بدون فرض چنین چیز متمایزی توضیح داده شود.»[۳] به عبارت دیگر، اوکام آماده است که فقط در خصوص فعل فاهمه سخن بگوید؛ و او برای خلاصی از اسباب انتزاع نوع معقول[۴] اصل صرفه‌جویی را به کار می‌گیرد. مطمئناً در این مورد بین نظریهٔ آکوئینی و نظریهٔ اوکام تفاوتی هست، اما باید به یاد داشت که آکوئینی به‌شدت بر این تأکید داشت که نوع معقول متعلَق معرفت نیست: چیزی است که به واسطهٔ آن درک می‌شود[۵] نه آنچه خود درک می‌شود[۶].

۴. اکنون در موقعیتی هستیم که می‌توانیم به‌اختصار به بررسی نظریهٔ دانش اوکام بپردازیم. او دانش را به دو نوع اصلی تقسیم می‌کند: دانش واقعی[۷] و دانش عقلی[۸]. دانش واقعی با اشیاءِ واقعی سروکار دارد، به معنایی که فعلاً مورد بحث است، درحالی‌که دانش عقلی با واژه‌هایی سروکار دارد که مستقیماً برای اشیاءِ واقعی وضع نشده‌اند. از این‌رو منطق، که با واژه‌هایِ قصد ثانوی مثل «نوع» و «جنس» سروکار دارد، دانشی عقلی

1. *Quodlibet*, 4, 19.
2. *Ibid*.
3. *Summa totius logicae*, 1, 12.
4. *species inelligibiles*
5. *id quo intelligitur*
6. *id quod intelligitur;* Cf. *S. T.*, 1, 76, 2 *ad* 4; 1, 85, 2.
7. *scientia realis*
8. *scientia rationalis*

است. باید به تمایز بین این دو نوع دانش اشاره کرد: در غیر این صورت مفاهیم یا واژه‌ها با اشیاء خلط خواهند شد. به‌طور مثال، اگر کسی نداند که قصد ارسطو در مقولات[۱] این بود که از کلمات و مفاهیم و نه اشیاء بحث کند، تفسیری که از او به دست می‌دهد به معنای کامل با اندیشهٔ او بیگانه خواهد بود. منطق با واژه‌هایی که قصد ثانوی شده‌اند سروکار دارد، واژه‌هایی که نمی‌توانند بدون عقل[۲]، یعنی بدون فعالیت ذهن، وجود داشته باشند؛ بنابراین، منطق با «جعلیات»[۳] سروکار دارد. پیشتر گفتم که اوکام زیاد دوست نداشت از مفاهیم کلی، همچون خیالات یا موجودات خیالی، سخن بگوید؛ اما مطلبی که آن موقع در ذهن داشتم این بود که اوکام اعتراضی به این مضمون داشت که آنچه از راه مفهومی کلی می‌شناسیم خیال است و نه چیزی واقعی. او کاملاً آماده بود از واژه‌هایی که قصد ثانوی شده‌اند و در قضایای منطق جای داشتند همچون «جعلیات» سخن بگوید، زیرا این واژه‌ها مستقیماً به اشیاءِ واقعی اشاره نداشتند. اما پیشفرض منطق، که دانش عقلی است، دانش واقعی است، زیرا پیشفرض واژه‌هایی که قصد ثانوی شده‌اند واژه‌هایی هستند که قصد اولی شده‌اند.

دانش واقعی با اشیاء، یعنی با اشیاءِ فردی، سروکار دارد. اما اوکام همچنین می‌گوید که «دانش واقعی همواره از چیزها همچون اشیائی که مستقیماً شناخته‌شده هستند سخن نمی‌گوید».[۴] شاید این سخن به نظر متناقض آید، اما اوکام در ادامه توضیح می‌دهد که هر دانشی، چه واقعی یا عقلی، فقط مربوط به قضایاست.[5] به عبارت دیگر، وقتی که اوکام می‌گوید دانش واقعی با اشیاء سروکار دارد، مقصودش انکار این آموزهٔ ارسطویی نیست که می‌گوید دانش مربوط به کلیات است؛ اما او مجبور است به این آموزهٔ دیگر ارسطویی هم معتقد باشد که فقط افراد وجود دارند. پس، دانش واقعی با قضایای کلی سروکار دارد؛ و مثال‌هایی از قضایای «انسان قادر به خندیدن است» و «هر انسانی قادر به آموزش است» می‌آورد؛ اما واژه‌های کلی برای اشیاءِ جزئی وضع می‌شوند و نه برای واقعیت‌هایی کلی که به گونه‌ای برون‌ذهنی وجود دارند. پس اگر اوکام می‌گوید که دانش واقعی به‌واسطهٔ واژه‌ها[۶] با اشیاءِ فردی سروکار دارد، مقصود او این نیست که دانش واقعی با موجودات واقعی که اشیاءِ فردی هستند ارتباطی ندارد. دانش با صدق یا کذب قضایا

---

1. *Categories*
2. *sine ratione*
3. fabrications
4. 1 *Sent.*, 2, 4, M.
5. *Ibid.*
6. means of terms (*mediantibus terminis*)

سروکار دارد؛ اما این سخن که قضیهٔ دانش واقعی صادق است، برابر با این سخن است که قضیهٔ دانش واقعی در همهٔ آن اشیاءِ فردی‌ای که واژه‌های آن قضیه نشانه‌های طبیعی آن اشیاءِ فردی‌اند صادق است. تفاوت بین دانش واقعی و دانش عقلی در این است که «اجزاء، یعنی واژه‌های قضایای مورد نظر دانش واقعی، برای اشیاء وضع می‌شوند، و این برخلاف واژه‌های قضایای مورد نظر دانش عقلی است، زیرا واژه‌های این قضایا برای واژه‌های دیگری وضع می‌شوند».[۱]

۵. بنابراین، اصرار اوکام بر این‌که فقط پدیده‌های منفرد وجود دارند به این معنا نیست که او دانشی را که علم به قضایای کلی است انکار می‌کند. او منکر نظریه‌های ارسطویی دربارهٔ اصول «برهان‌ناپذیر»[۲] و «برهان»[۳] هم نیست. در خصوص اصول برهان‌ناپذیر، یک اصل ممکن است به این معنا برهان‌ناپذیر باشد که ذهن به محض این‌که معنای واژه‌های قضیه را به دست آورد می‌تواند قضیه را بپذیرد، یا ممکن است به این معنا برهان‌ناپذیر باشد که به گونهٔ بدیهی فقط از راه تجربه شناخته می‌شود. «برخی از اصول اولیه خودبه‌خود[۴] (یا به روش تحلیلی) شناخته نمی‌شوند، بلکه فقط از راه تجربه شناخته می‌شوند، مثل قضیهٔ 'هر حرارتی گرم‌کننده است'.»[۵] در خصوص برهان، اوکام این تعریف ارسطویی را می‌پذیرد که برهان قیاسی است که دانش به بار می‌آورد؛ اما او در ادامه به تحلیل معانی گوناگون دانستن[۶] می‌پردازد. دانستن می‌تواند به معنای فهم بدیهی حقیقت باشد؛ و بدین‌معنا حتی حقایق ممکن، مثل این حقیقت که اکنون می‌نشینم، می‌تواند [نوعی] دانستن باشد. دوم این‌که دانستن می‌تواند به معنای فهم بدیهی حقایق ضروری باشد که غیر از حقایق ممکن است. سوم، دانستن می‌تواند به معنای «فهم یک حقیقت ضروری به‌واسطهٔ فهم بدیهی دو حقیقت ضروری باشد؛... و «دانستن» مندرج در تعریف فوق به همین معناست.»[۷]

همین اصرار بر حقایق ضروری را نباید به این معنا گرفت که از نظر اوکام نمی‌توان دربارهٔ اشیاءِ ممکن شناخت علمی داشت. در واقع، او بر این تصور نبود که قضیهٔ ایجابی و خبریِ مربوط به اشیاءِ ممکن و مربوط به زمان حال (یعنی در ارتباط با حکایت‌کننده) می‌تواند حقیقتی ضروری باشد؛ بلکه او بر این اعتقاد بود که قضایای ایجابی و خبری

---

1. *Ibid.*, 2, 4, O.
2. indemonstrable
3. demonstration
4. *per se nota*
5. *Summa totius logicae*, 3, 2.
6. know (*scire*)
7. *Ibid.*

چون واژه‌هایی دارند که برای اشیاءِ ممکن وضع شده‌اند می‌توانند ضروری باشند، به شرط این‌که آن‌ها قضایای سلبی یا فرضی مربوط به امر محتمل باشند یا بتوان آن‌ها را معادل با این قضایا در نظر گرفت.[۱] به عبارت دیگر، اوکام قضایای ضروری را به این عنوان که معادل با قضایای فرضی‌اند حاوی واژه‌هایی می‌دانست که برای اشیاءِ ممکن وضع شده‌اند، به این معنا که آن‌ها در مورد هر چیزی که «موضوع ـ واژه‌ها»[۲] در زمان وجود آن چیز برای آن چیز وضع می‌شوند صادق‌اند. بنابراین، قضیهٔ «هر الفی ب است» (آن‌جا که الف برای اشیاءِ ممکن و ب برای داشتن صفتی وضع می‌شود) وقتی ضروری است که معادل باشد با [قضیهٔ] «اگر الفی وجود دارد ب است» یا «اگر در مورد چیزی این سخن درست باشد که آن چیز الف است این هم در مورد آن درست است که آن چیز ب است.»

برهان، از نظر اوکام، برهانِ صفات یک موضوع است، نه برهانِ وجودِ آن موضوع. برای مثال، نمی‌توانیم اثبات کنیم که نوع معیّنی از گیاه وجود دارد، اما شاید بتوانیم اثبات کنیم که آن گیاه خاصیت معیّنی دارد. در حقیقت، می‌توانیم از راه تجربه بدانیم که آن گیاه این خاصیت را دارد، اما اگر دانستن این حقیقت فقط به این دلیل باشد که آن را تجربه کرده‌ایم، پس «دلیل» این حقیقت را نمی‌دانیم. با این حال، اگر بتوانیم با تکیه بر طبیعت گیاه (که البته پیشفرض شناخت آن تجربه است) ثابت کنیم که آن گیاه ضرورتاً این خاصیت را دارد، شناخت برهانی داریم. اوکام به این نوع شناخت اهمیت قابل ملاحظه‌ای می‌داد: بعید بود که او «قیاس صوری»[۳] را خوار شمارد. «شکل [استدلال] قیاسی در هر قلمروی به یک اندازه معتبر است.»[۴] البته مقصود اوکام این نبود که همهٔ قضایای صادق را می‌توان به‌نحو قیاسی اثبات کرد؛ اما او دریافت که در همهٔ اموری که می‌توان به شناخت علمی رسید استدلال قیاسی [نیز] باارزش است. به عبارت دیگر، او به ایدهٔ ارسطویی «علم» برهانی وفادار ماند. با توجه به این واقعیت که اوکام «تجربه‌گرا» نامیده می‌شود، جنبهٔ «عقل‌گرایانهٔ» فلسفهٔ او را نیز باید به یاد داشت. او هرگاه می‌گفت که علم با قضایا سروکار دارد، مقصودش این نبود که علم کاملاً از واقعیت جداست یا این‌که برهان نمی‌تواند دربارهٔ اشیاء چیزی به ما بگوید.

---

1. *Ibid.*

2. subject-terms

3. syllogism

4. 1 *Sent.*, 2, 6, D.

فصل پنجم

اوکام (۳)

شناخت شهودی ــ قدرت خدا بر ایجاد «شناخت» شهودی دربارهٔ شیئی ناموجود ــ امکان نظم جهانی ــ رابطه‌ها ــ علیت ــ حرکت و زمان ــ نتیجه

۱. بر طبق نظر اوکام، دانش با قضایای کلی سروکار دارد، و برهان قیاسی آن‌گونه استدلالی است که به معنای دقیق شایستهٔ دانش است: تأیید در علم، تأیید صدق یک قضیه است. اما این بدان‌معنا نیست که از نظر اوکام شناخت علمی شناختی پیشینی[1] به معنای بسط و گسترش اصول و افکار «فطری»[2] است. برعکس، شناخت شهودی شناخت نخستین و بنیادی است.[3] به‌طور مثال، اگر این قضیه را در نظر بگیریم که کل از جزء بزرگ‌تر است، تصدیق خواهیم کرد که ذهن به محض این‌که معنای این واژه‌ها را دریابد صحت این قضیه را تأیید خواهد کرد؛ اما این سخن بدان‌معنا نیست که این اصل فطری است. این قضیه بدون تجربه تأیید نخواهد شد، و معنای واژه‌های آن را هم نخواهیم فهمید. همچنین، در موردی که بتوان اثبات کرد که صفتی به موضوعی تعلق دارد، از راه تجربه یا شناخت شهودی است که می‌دانیم چنین موضوعی وجود دارد. برای مثال، پیشفرضِ اثبات صفت آدمی داشتن شناخت شهودی از انسان‌هاست. «هیچ چیزی را به‌خودی‌خود نمی‌توان شناخت مگر این‌که به‌نحو شهودی شناخته شده

1. *a priori*

2. innate

۳. منظور اوکام از «شناخت شهودی» همان «شناخت تجربی» است. ـ م.

باشد.»[1] اوکام در این‌جا نشان می‌دهد که ما نمی‌توانیم از ذات الهی آن‌گونه که در خود است شناختی طبیعی داشته باشیم، زیرا از خدا شهود طبیعی نداریم؛ اما این اصل یک اصلِ عام است. هر شناختی مبتنی بر تجربه است.

مقصود از شناخت شهودی چیست؟ «شناخت شهودیِ[2] هر چیز آن‌گونه شناختی است که آدمی به یاری آن می‌تواند بداند که آیا آن چیز وجود دارد یا نه؛ و اگر وجود داشته باشد، عقل مستقیماً حکم می‌کند که این چیز وجود دارد و آشکارا نتیجه می‌گیرد که آن چیز هست، مگر این‌که از قضا، به دلیل برخی نواقص چنین شناختی، آن حکم به تأخیر بیفتد.»[3] بدین‌ترتیب، شناخت شهودی درک مستقیم وجود یک چیز است، و ذهن را قادر می‌سازد دربارهٔ وجود آن چیز قضیه‌ای امکانی صادر کند. اما شناخت شهودی هم آن‌گونه شناختی است که «هرگاه چیزهایی شناخته می‌شوند که یکی از آن‌ها به دیگری تعلق دارد، یا از دیگری دور است یا به‌نحو متمایزی با دیگری در ارتباط است، ذهن بی‌درنگ، به سبب همان درک ساده‌ای که از آن چیزها دارد، درمی‌یابد که آیا این چیز به دیگری تعلق دارد یا نه، آیا دور از دیگری است یا نه، و در مورد سایر حقایق امکانی هم همین‌طور است... به‌طور مثال، اگر سقراط واقعاً سفیدپوست است، درک از سقراط و سفیدپوستی، و این‌که می‌توان به‌طور بدیهی دانست که سقراط سفیدپوست است، شناختی شهودی است. و، به‌طور کلی، هر ادراک سادهٔ واژه یا واژه‌هایی، یعنی یک چیز یا چیزهایی که با آن می‌توان به حقایقی امکانی مخصوصاً در باب اکنون دست یافت، شناختی شهودی است.»[4] بدین‌ترتیب، شناخت شهودی حاصل ادراک‌های مستقیم از اشیاءِ موجود است. مفهوم شیء فردی بیان طبیعی ذهن از ادراک آن شیء است، مشروط بر این‌که آدمی مفهوم را همچون میانجیِ محسوس[5] شناخت تفسیر نکند. «این را بگویم که در هیچ ادراک شهودی، چه حسی و چه عقلانی، شیء در این حالت واقع نمی‌شود که حدّ وسط بین آن شیء و فعلِ شناخت باشد. یعنی، سخن من این است که خود شیء بی‌هیچ واسطه‌ای میان خودش و فعلی که با آن دریافت یا ادراک شود مستقیماً شناخته می‌شود.»[6] به عبارت دیگر، شهودْ ادراک مستقیم شیء یا اشیائی است که به‌طور طبیعی به این حکم منجر می‌شود که این شیء وجود دارد، یا به قضایای امکانی دیگری

---

1. 1 *Sent.*, 3, 2, F.
2. intuitive knowledge (*notitia intuitiva*)
3. *Prol. Sent.*, 1, 2.
4. *Ibid.*
5. *medium quo*
6. 1 *Sent.*, 27, 3, K.

مربوط به آن می‌انجامد، مثلاً «آن سفید است». ضمانت چنین احکامی فقط بداهت آن‌هاست، یعنی خصیصهٔ بدیهی شهود، همراه با خصیصهٔ طبیعی جریانی همراه است که به حکم‌دادن منجر می‌شود. «بنابراین، سخن من این است که شناخت شهودی همانا شناخت فردی به معنی واقعی است... زیرا شناخت شهودی بالطبع حاصل یک چیز [خاص] است و نه چیز دیگر، و نمی‌تواند معلول چیز دیگری باشد.»[۱]

روشن است که سخن اوکام فقط دربارهٔ احساس نیست: سخن او در مورد شهود عقلی شیء فردی است، که معلول آن شیء و نه شیء دیگر است. به علاوه، از نظر او، شهود به شهود اشیاءِ محسوس یا مادّی محدود نیست. او صریحاً می‌گوید که ما افعال خود را به‌نحو شهودی می‌شناسیم، و این شهود به صدور قضایایی مثل این منجر می‌شود که «فهمی وجود دارد» و «اراده‌ای وجود دارد».[۲] «ارسطو می‌گوید که هیچ‌یک از چیزهایی که بیرونی هستند شناخته نمی‌شوند، مگر این‌که ابتدا به احساس درآمده باشند؛ و طبق نظر او این چیزها فقط محسوساتند. و چنین «حکمی»[۳] دربارهٔ آن چیزها صادق است؛ اما در خصوص ارواح صادق نیست.»[۴] از آن‌جا که شناخت شهودی بر شناخت انتزاعی مقدم است، طبق نظر اوکام می‌توانیم به یاری زبان متأخر او بگوییم که از نظر وی «ادراک حسی»[5] و درون‌نگری دو منبع کل دانش طبیعی ما از واقعیت موجود است. بدین‌معنا می‌توان او را «تجربه‌گرا»[۶] نامید؛ اما او در این باب، در مقایسه با فیلسوفان قرون وسطایی دیگری که به تصورات فطری و شناخت صرفاً پیشینی از واقعیت موجود باور نداشتند، «تجربه‌گرا»یی بیش نبود.

۲. دیدیم که از نظر اوکام شناخت شهودی یک چیز حاصل همان چیز است و نه چیزی دیگر. به عبارت دیگر، ضامن شهود، به معنای ادراک مستقیم موجود منفرد، خود شهود است. اما، همان‌طور که به‌خوبی معلوم است، او بر این اعتقاد بود که خدا می‌تواند در ما موجب شهود چیزی شود که در واقع وجود ندارد. «شناخت شهودی از راه امور طبیعی نمی‌تواند حاصل شود، مگر این‌که متعلّق شناخت در فاصلهٔ مناسبی قرار داشته باشد؛ اما شناخت شهودی می‌تواند با واسطهٔ امور فوق طبیعی حاصل شود.»[۷] «اگر

1. *Quodlibet*, 1, 13.
2. *Ibid.*, 1, 14.
3. authority
4. *Ibid.*
5. sense-perception
6. empiricist
7. 2 *Sent.*, 15, E.

بگویید که آن (شهود) می‌تواند فقط حاصل خدا باشد، درست است.»[1] «شناخت شهودی[2] می‌تواند به خواست خدا از امری ناموجود حاصل شود.»[3] بنابراین، در میان قضایایی که مورد انتقاد اوکام است، قضیه‌ای به این مضمون می‌یابیم که «این‌گونه نیست که شناخت شهودی فی‌نفسه و ضرورتاً بیشتر از چیزی موجود حاصل شود تا چیزی ناموجود، و این‌گونه نیست که بیشتر به وجود معطوف باشد تا به غیر وجود». بی‌تردید، تفسیر خلاصه‌وار موضع اوکام همین است؛ و از آن‌جا که به نظر می‌رسد این تفسیر در تناقض با شرح او دربارهٔ ماهیت همان شناخت شهودی است که متمایز از شناخت انتزاعی است (به معنای شناختی که از وجود یا عدم چیزهایی که واژه‌ها در قضیه برای آن‌ها وضع شده‌اند به دست می‌آید)، شاید ملاحظات بعدی در روشن‌ترشدن موضع او مفید باشند.

الف) وقتی اوکام می‌گوید که خدا می‌تواند در ما در مورد شیء ناموجودی شهود ایجاد کند، تکیهٔ او بر صدق این قضیه است که خدا می‌تواند هر چیزی را که معمولاً به وساطت علت‌های ثانوی ایجاد می‌کند مستقیماً برآورده و حفظ کند. به‌طور مثال، شهود ستاره‌ها معمولاً و طبیعتاً در ما به‌واسطهٔ وجود واقعی ستاره‌ها ایجاد می‌شود. این سخن برابر این سخن است که خدا شناخت شهودی ستاره‌ها را در ما به‌واسطهٔ علت ثانوی، یعنی خود ستاره‌ها، ایجاد می‌کند. پس، براساس اصل اوکام، خدا می‌توانست این شهود را مستقیماً، بدون علت ثانوی، ایجاد کند. اگر این مستلزم تناقض می‌بود، خدا نمی‌توانست آن کار را بکند؛ اما این کار مستلزم تناقض نیست. «هر معلولی که خدا به وساطت علت ثانویه‌ای موجب وجودش می‌شود، خود او می‌تواند آن را مستقیماً ایجاد کند.»[4]

ب) اما خدا نمی‌تواند از این قضیه که ستاره‌ها وجود دارند، آن‌گاه که وجود ندارند، در ما شناخت بدیهی ایجاد کند، زیرا آوردن کلمهٔ «بدیهی» دلالت بر این دارد که ستاره‌ها در واقع وجود دارند. «خدا نمی‌تواند در ما آنچنان شناختی ایجاد کند که بدان وسیله به گونه‌ای بدیهی دریابیم که یک شیء وجود دارد ولو این‌که وجود نداشته باشد، زیرا این

---

1. *Quodlibet*, 1, 13.

2.(intuitive knowledge) *cognitio intuitiva*

3. *Ibid.*, 6, 6.

4. *Ibid.*

امر مستلزم تناقض است؛ چنین شناخت بدیهی به این معناست که این شناخت در واقع مثل شناختی است که قضیه‌ای تأییدشده بیانگر آن است.»[1]

پ) پس، به‌نظر می‌رسد که مقصود اوکام این باشد که خدا می‌توانست در ما فعل شهود به چیزی را که در واقع وجود ندارد ایجاد کند، به این معنا که او می‌توانست در ما آن‌گونه شرایط جسمانی و روانی بیافریند که معمولاً ما را به تأیید این قضیه رهنمون سازد که آن چیز وجود دارد. به‌طور مثال، خدا می‌توانست در اندام‌های بینایی ما همهٔ آثاری را که به شکل طبیعی با نور ستاره‌ها ایجاد می‌شوند مستقیماً ایجاد کند. یا کسی می‌تواند این موضوع را بدین‌نحو مطرح کند: خدا نمی‌تواند در من مشاهدهٔ واقعی لکهٔ سفید موجودی را، آن‌گاه که این لکهٔ سفید موجود نیست، ایجاد کند؛ زیرا این امر مستلزم تناقض است. اما او می‌تواند همهٔ شرایط طبیعی ـ روانی را که مستلزم دیدن لکه‌ای سفید است، ولو این‌که لکهٔ سفیدی در واقع وجود نداشته باشد، در من ایجاد کند.

ت) اوکام در نقادی‌هایش از واژه‌هایی استفاده کرده است که به‌نظر مبهم و نامناسب می‌آیند. از سویی، پس از اظهار این‌که خدا نمی‌تواند این شناخت بدیهی را که چیزی وجود دارد، آن‌گاه که آن چیز وجود ندارد ایجاد کند، می‌افزاید که «خدا می‌تواند 'باور' ی ایجاد کند که به یاری آن بر این عقیده باشم که ناموجودی موجود است»، و توضیح می‌دهد که «این باور امری انتزاعی خواهد بود، نه شهودی».[2] اگر بتوان آن را بدین‌معنا گرفت که خدا می‌توانست همهٔ شرایط جسمانی ـ روانی را در ما بیافریند که با موجودبودن ستاره‌ها طبیعتاً آن را می‌داشتیم، اگر ستاره‌ها هم موجود نبودند، ما بدین‌وسیله از این‌که ستاره‌ها چه هستند شناختی حاصل می‌کردیم (تا آن‌جا که بتوان این را از راه مشاهده به دست آورد)، هرچند نمی‌توان این شناخت را به‌درستی «شهود» نامید. از سوی دیگر، به‌نظر می‌رسد که اوکام بر این اعتقاد است که خدا می‌تواند از شیئی ناموجود «شناختی شهودی» در ما ایجاد کند، ولو این‌که آن شناخت «بدیهی» نباشد. به‌علاوه، به‌نظر نمی‌رسد که مقصود او فقط این باشد که خدا می‌توانست از ماهیت این شیء شناختی شهودی در ما ایجاد کند؛ زیرا او قبول دارد که «خدا می‌تواند پذیرشی ایجاد کند که در ردهٔ پذیرش بدیهی این قضیهٔ امکانی است که 'این سفیدی وجود دارد'، آن‌گاه که وجود نداشته باشد».[3] اگر بتوان به‌درستی گفت که خدا می‌تواند

---

1. *Ibid*., 5, 5.
2. *Ibid*.
3. *Ibid*.

پذیرش قضیه‌ای را در ما ایجاد کند که وجود شیئی ناموجود را اثبات می‌کند، و اگر بتوان این پذیرش را نه‌تنها «باور» بلکه همچنین «شناخت شهودی» نامید، پس فقط می‌توان بر این تصور بود که بهتر است بر این اعتقاد باشیم که خدا می‌تواند شناختی شهودی در ما ایجاد کند که در واقع اصلاً شناخت شهودی نیست. و به‌نظر می‌رسد که این سخن مستلزم تناقض است. چنین می‌نماید که توصیف «شناخت شهودی» با کلمات «غیربدیهی» معادل با ابطال «شناخت شهودی» به دلیل «غیربدیهی»بودن آن باشد.

منظورم این است که این مشکلات را، از دیدگاه اوکام، احتمالاً بتوان به‌نحو رضایت‌بخشی حل کرد. به‌طور مثال، او می‌گوید «این‌که 'هیولایی'[1] از راه شهود دیده شود یک تناقض است»؛ اما «این تناقض نیست که آنچه دیده می‌شود در واقعیت خارج از نفس چیزی نباشد، تا وقتی که بتواند معلول [نفس] باشد یا گهگاه واقعیتی بالفعل باشد».[2] اگر خدا ستاره‌ها را معدوم کرده بود، باز می‌توانست مشاهده‌ای را که قبلاً اتفاق افتاده بود در ما ایجاد کند، تا آن‌جا که این مشاهده به‌نحو ذهنی در نظر گرفته شده باشد، همان‌طور که می‌توانست مشاهدهٔ چیزی را که در آینده اتفاق خواهد افتاد به ما بدهد. هر دو مشاهده ادارک مستقیم‌اند، مشاهدهٔ نخست مشاهدهٔ چیزی است که بوده است و مشاهدهٔ دوم مشاهدهٔ چیزی است که خواهد بود. اما، حتی در آن موقع، شگفت‌آور است که گفته شود اگر این قضیه را قبول کنیم که «این چیزها اکنون وجود دارند»، این قبول را خدا می‌توانست ایجاد کند، مگر این‌که آدمی مایل باشد که بگوید خدا می‌توانست ما را فریب دهد. از قرار معلوم، رقبای الهیاتی اوکام با این مطلب مخالف بودند، و نه به صرف این ادعا که خدا می‌توانست مستقیماً در اندام‌های حسی ما تأثیر بگذارد. اما باید به یاد داشت که اوکام بداهت را، که عینی است، از یقین که حالتی نفسانی است متمایز می‌سازد؛ یقین‌داشتن ضامن مطمئن بداهت‌داشتن نیست.

ث) در هر حال، باید به یاد داشت که اوکام از جریان طبیعی رویدادها سخن نمی‌گوید. او نمی‌گوید که خدا در واقع بدین‌نحو عمل می‌کند: او فقط می‌گوید که خدا به دلیل قدرت مطلقی که دارد می‌تواند بدین نحو عمل کند. اما این‌که خدا قادر مطلق است، از نظر اوکام، حقیقتی نیست که بتوان از راه فلسفه اثبات کرد: آن فقط از راه ایمان شناخته می‌شود. بنابراین، اگر به این موضوع از دیدگاهی صرفاً فلسفی نگاه کنیم، این مسئله که شهود امور ناموجود را خدا در ما ایجاد می‌کند اصلاً مطرح نمی‌شود. از سوی دیگر، آنچه اوکام باید در این باب بگوید به‌نحو شگفت‌آوری گرایش او را، در مقام اندیشمندی

1. chimera

2. *Ibid*., 6, 6.

که دلمشغولی‌های فلسفی چشمگیری دارد، به عبور از نظم صرفاً فلسفی و طبیعی و اثرپذیری‌اش از اختیار و قدرت مطلق الهی این امر روشن می‌سازد. همین‌طور، یکی از اصول عمدهٔ اوکام را روشن می‌سازد، یعنی وقتی که دو چیز از هم متمایزند، مطلقاً هیچ ضرورتی وجود ندارد که بین آن‌ها ارتباط برقرار باشد. مشاهده‌ای که از ستاره‌ها داریم، همچون یک فعل، از خود ستاره‌ها متمایز است؛ بنابراین، آن مشاهده می‌تواند از ستاره‌ها جدا باشد، به این معنا که قدرت مطلق الهی می‌تواند ستاره‌ها را نابود سازد و مشاهدهٔ آن‌ها را حفظ کند. اوکام همواره گرایش به این داشت که از روابط ظاهراً ضروری که به‌نظر می‌رسد به‌نحوی قدرت مطلق الهی را محدود می‌سازند گذر کند، مشروط بر این‌که در پاسخ او نتوان انکار قضیه‌ای را اثبات کرد که چنین رابطهٔ ضروری‌ای را مستلزم انکار اصل تناقض می‌سازد.

۳. اصرار اوکام بر شناخت شهودی به مثابهٔ مبنا و منشأ همهٔ شناخت ما از موجودات، همان‌طور که دیدیم، بیانگر جنبهٔ «تجربه‌گرایانهٔ» فلسفهٔ اوست. می‌توان گفت که این جنبه از اندیشهٔ او در این اصرارش نیز منعکس شده است که نظم جهانی تابع قصد الهی است. اسکوتوس بین قصد غایت و قصد وسیلهٔ خدا فرق گذاشته بود، به‌طوری که گویی می‌توان به‌نحو معناداری «ابتدا» از ارادهٔ غایت و «سپس» از انتخاب وسیلهٔ خدا سخن گفت. اما اوکام مخالف این نحوهٔ سخن‌گفتن بود. «به‌نظر نمی‌رسد که این سخن درست باشد که خدا غایت را قبل از چیزی که برای غایت (در نظر گرفته شده است) اراده می‌کند، زیرا در آن‌جا (در خدا) نه چنین تقدم افعالی وجود دارد و در آن‌جا (در خدا) نه چنین لحظه‌هایی که او مسلم می‌گیرد.[1] جدای از «انسان‌گونه‌انگاری‌ها»[2]ی چنین زبانی، به نظر می‌رسد که چنین زبانی به کل امکان نظم جهانی آسیب می‌رساند. قصد غایت و قصد وسیله هر دو کاملاً امور امکانی‌اند. البته، این بدان‌معنا نیست که باید تصویری که از خدا به‌دست می‌دهیم «اَبَرمرد»[3] بوالهوسی باشد که می‌تواند در هر روز و هر لحظه نظم جهانی را تغییر دهد. براساس این پیشفرض که خدا نظم جهانی را برگزیده است، آن نظم پایدار می‌ماند. اما قصد نظم به‌هیچ‌وجه ضرورتی ندارد: آن معلول قصد الهی و فقط قصد الهی است.

البته، این موضع عمیقاً با دیدگاه اوکام دربارهٔ قدرت مطلق و اختیار الهی مرتبط است؛

---

1. 1 *Sent.*, 41, 1, E.

2. anthropomorphisms

3. superman

و ممکن است به نظر برسد که سخن‌گفتن از آن با این عنوان که در هر حال منعکس‌کنندهٔ جنبهٔ «تجربه‌گرایانهٔ» فلسفهٔ اوست بیجا باشد، زیرا این موضعْ موضعِ یک الهی‌دان است. اما مقصود من همین است. اگر نظم جهان کاملاً مشروط به قصد الهی باشد، بدیهی است که استنتاج پیشینی آن محال است. اگر بخواهیم بدانیم که نظم جهانی چیست، باید به بررسی این نکته بپردازیم که آن در واقع چیست. موضع اوکام در وهلهٔ نخست موضع یک الهی‌دان است؛ اما نتیجهٔ طبیعی آن تمرکز بر حقایق بالفعل و منع این تصور است که می‌توان نظم جهان را با استدلالی صرفاً پیشینی بازسازی کرد. اگر چنین تصوری در واقع‌گرایی ماقبل کانتیِ اروپایِ دورهٔ کلاسیک فلسفهٔ «جدید» به ظهور می‌رسد، منشأ آن را مطمئناً نباید در اوکام‌گرایی قرن چهاردهم جست‌وجو کرد: البته، آن را باید با نفوذ ریاضیات و فیزیک ریاضی در ارتباط دانست.

۴. پس، تمایل اوکام گویی به این بود که جهان را به «مطلق‌ها» تقسیم کند. یعنی تمایل او به تقسیم جهان به موجودات متمایزی بود که هر یک از آن‌ها به خدا وابسته باشد، اما بین آن‌ها رابطه‌ای ضروری وجود نداشته باشد: از نظر منطقی، نظم جهان بر قصد الهی پیشی ندارد، بلکه منطقاً مؤخر بر قصدِ الهیِ موجوداتِ ممکن‌الوجودِ منفرد است. و همان میل در بحث او از رابطه‌ها نیز منعکس شده است. به محض قبول این‌که فقط موجودات متمایز منفرد وجود دارند و تنها تمایز مستقل از ذهن، تمایز واقعی یعنی تمایز بین موجودات جدای از هم یا جدایی‌پذیر است، این نتیجه به بار می‌آید که اگر هر رابطه‌ای یک موجود متمایز، یعنی متمایز از واژه‌های این رابطه باشد، این رابطه باید واقعاً متمایز از واژه‌ها، یعنی جدا یا جدایی‌پذیر باشد. «اگر بر این اعتقاد بودم که هر رابطه یک چیز است، می‌بایست همراه با یوهانس (اسکوتوس) بگویم که رابطه چیزی متمایز از 'موضوع'[1] خود است، اما باید در این سخن خود (با او) مخالفت کنم که هر رابطه‌ای در واقع از موضوع خود جداست... زیرا در مخلوقات به تمایزی ظاهری قائل نیستم.»[2] اما بیهوده است که معتقد باشیم رابطه در واقع از موضوع خود جداست. اگر این‌گونه بود، خدا می‌توانست رابطهٔ پدری را ایجاد کند و آن را به کسی که هرگز چنین رابطه‌ای را به وجود نیاورده است اعطا کند. حقیقت این است که آدمی وقتی «پدر» نامیده می‌شود که کودکی را به وجود آورده باشد؛ و هیچ نیازی به این نیست که وجود موجود سومی در نظر گرفته شود، یعنی رابطه‌ای که پدر را به کودک ربط دهد.

1. foundation

2. 2 *Sent.*, 2, H.

همین‌طور، می‌گویند که زید شبیه به عمرو است، زیرا به‌طور مثال، زید و عمرو هر دو انسان‌اند یا زید و عمرو هر دو سفیدند: ضرورتی ندارد که علاوه بر جوهرها و کیفیات «مطلق» موجود سومی، یعنی رابطهٔ تشابه، در نظر گرفته شود؛ و اگر کسی موجود سومی را در نظر بگیرد به نتایج بیهوده‌ای می‌رسد.[1] رابطه‌ها اسامی یا واژه‌هایی‌اند که بر مطلق‌ها دلالت دارند؛ و رابطه به معنای دقیق آن بیرون از ذهن واقعیت ندارد. مثلاً، نظم جهانی به‌طور عینی و واقعی از اجزاءِ موجود جهان متمایز نیست.[2] اوکام نمی‌گوید که رابطه با موضوع خود یکی است. «نمی‌گویم که رابطه، در واقع، با موضوع خود یکی است؛ اما می‌گویم که رابطه موضوع نیست، بلکه فقط «معنا» یا مفهومی در نفس است که بر چیزهای مطلق متعددی دلالت دارد.»[3] البته، اصلی که اوکام بر آن تکیه دارد اصل صرفه‌جویی است: روشی را که بدان‌نحو دربارهٔ رابطه‌ها سخن می‌گوییم می‌توان، بدون این‌که رابطه‌ها را موجوداتی واقعی در نظر گرفت، به‌نحو رضایت‌بخشی تحلیل کرد و توضیح داد. از نظر اوکام، ارسطو بر همین اعتقاد بود. به‌طور مثال، ارسطو نمی‌پذیرد که هر محرکی ضرورتاً خود متحرک است. اما این عقیده بر این نکته دلالت دارد که رابطه‌ها موجوداتی متمایز از اشیاءِ مطلق نیستند؛ زیرا اگر این‌گونه بودند، «محرّک» رابطه‌ای را دریافت می‌کرد و بنابراین خودش «متحرّک» می‌شد.[4] بنابراین، رابطه‌ها «معانی» یا واژه‌هایی‌اند که بر مطلق‌ها دلالت دارند؛ هرچند باید افزود که اوکام استفاده از این آموزه را فقط به عالَم مخلوق محدود می‌داند: در تثلیث رابطه‌ها واقعی‌اند.

این نظریه طبعاً بر دیدگاه اوکام دربارهٔ رابطهٔ بین مخلوقات و خدا تأثیر گذارد. در قرون وسطا، در بین پیشینیان اوکام، این آموزه که مخلوق رابطه‌ای واقعی با خدا دارد، هرچند رابطهٔ خدا با مخلوق فقط رابطه‌ای ذهنی است، آموزه‌ای عمومی بوده است. اما براساس دیدگاه اوکام دربارهٔ رابطه‌ها، این فرق‌گذاری عملاً بی‌اعتبار می‌شود. رابطه‌ها را می‌توان به دو موجود «مطلق» تحلیل کرد؛ و در این مورد، گفتن این سخن که بین مخلوقات و خدا روابط مختلفی وجود دارد عین گفتن این سخن است که تا وقتی این نوع سخن‌گفتن جایز است که خدا و مخلوقات موجودات مختلفی باشند. کاملاً درست است که خدا مخلوقات را ایجاد و حفظ کرده و مخلوقات نمی‌توانند جدا از خدا وجود داشته باشند؛ اما این بدان‌معنا نیست که موجود مرموزی بر مخلوقات اثر می‌گذارد که نامش رابطهٔ

1. Cf. *Expositio aurea*, 2, 64, V.

2. 1 *Sent*., 30, 1, S.

3. *Ibid*., 30, 1, R.

4. *Expositio aurea*, 2, 64, R.

ذاتی و وابستگی است. ما مخلوقات را بالذات در ارتباط با خدا تصور می‌کنیم و دربارهٔ آن‌ها سخن می‌گوییم، اما آنچه بالفعل وجود دارد از سویی خداست و از سوی دیگر مخلوقاتند، و نیازی به فرض موجود دیگری نیست. اوکام بین معانی مختلفی که «رابطهٔ واقعی» و «رابطهٔ ذهنی» را بدان‌معناها می‌توان فهمید فرق می‌گذارد؛[1] و مایل است بگوید که رابطهٔ مخلوقات با خدا رابطه‌ای «واقعی» است و نه «ذهنی»، اگر این سخن به این معنا گرفته شود که خدا سنگ را ایجاد و حفظ کرده است؛ ایجاد و حفظ واقعی است و به عقل آدمی وابسته نیست. اما او این تصور را رد می‌کند که در سنگ موجود دیگری علاوه بر خود سنگ وجود داشته باشد که بتوان آن را «رابطهٔ واقعی» نامید.

شایسته است اختصاصاً به شیوهٔ بخصوصی اشاره شود که اوکام بدان طریق می‌کوشد اثبات کند که تصور روابطی واقعی که جدا از موضوع خود باشند تصوری بیجاست. اگر انگشت خودم را حرکت دهم، موضع آن در نسبت با کل اجزاءِ جهان تغییر می‌یابد. و اگر روابطی واقعی متمایز از موضوع خود وجود داشته باشند، «این نتیجه به بار می‌آید که با حرکت انگشتم کل جهان، یعنی آسمان و زمین، بی‌درنگ به هم می‌ریزد».[2] به علاوه، اگر همان‌طور که اوکام می‌گوید اجزاءِ جهان لایتناهی باشند، این نتیجه به بار می‌آید که هرگاه انگشتم را به حرکت درآورم، در جهان حوادث تازهٔ بی‌شماری اتفاق می‌افتد. او این نتیجه‌گیری را بیهوده می‌دانست.

پس، از نظر اوکام، جهان عبارت از «مطلق‌ها»، یعنی جوهرها و اعراض مطلقی است که می‌توانند با یکدیگر کم‌وبیش قرابت مکانی داشته باشند، اما تحت تأثیر موجودات رابطی که «رابطه‌های واقعی» نامیده می‌شوند نباشند. به نظر می‌رسد که این نتیجه به دست می‌آید که بیهوده است تصور شود آدمی می‌توانست گویی آینهٔ کل جهان را بخواند. اگر کسی بخواهد دربارهٔ جهان چیزی بداند، باید آن را به‌نحو تجربی بررسی کند. به احتمال زیاد، این دیدگاه را باید نشانهٔ رویکردی «تجربه‌گرایانه» در شناخت جهان تلقی کرد؛ اما این امر قطعاً به این نتیجه منجر نمی‌شود که رشد دانش جدید عملاً در مقابل این‌گونه پیشینهٔ ذهنی قرار دارد. با وجود این، از نظر منطقی می‌توان گفت که اصرار اوکام بر «مطلق‌ها» و دیدگاه او در مورد «رابطه‌ها» از رشد دانش تجربی به‌نحوی که می‌آید جانبداری کرده است. اگر تلقی بر این باشد که مخلوق رابطه‌ای واقعاً ذاتی با خدا دارد، و اگر نتوان این امر را بدون این رابطهٔ مستتر به‌درستی فهمید، منطقی است نتیجه

---

1. 1 *Sent.*, 30, 5.

2. 2 *Sent.*, 2. G.

بگیریم که مطالعه به شیوه‌ای که در آن مخلوقات آینهٔ خدا هستند مهم‌ترین و ارزشمندترین نحوهٔ بررسی جهان است، و مطالعهٔ فقط خود مخلوقات، بدون این‌که به خدا ارجاع داده شود، بیشتر نوعی مطالعهٔ نازل‌تر است که فقط شناخت نازل‌تری از جهان به‌دست می‌دهد. اما اگر مخلوقات «مطلق‌ها»یند، می‌توان آن‌ها را کاملاً بدون این‌که به خدا ارجاع داده شوند مطالعه کرد. البته، همان‌طور که دیدیم، وقتی اوکام از مخلوقات همچون «مطلق‌ها» سخن می‌گفت به مسئلهٔ وابستگی کامل آن‌ها به خدا هیچ توجه نداشت؛ دیدگاه او بیشتر دیدگاه یک الهی‌دان بود؛ اما، با وجود این، اگر بتوانیم ماهیت مخلوقات را بدون ارجاع به خدا بشناسیم، این نتیجه به‌بار می‌آید که دانش تجربی رشتهٔ مستقلی است. جهان را می‌توان به‌تنهایی و جدا از خدا مطالعه کرد، مخصوصاً اگر، همان‌طور که اوکام معتقد بود، نتوان دقیقاً اثبات کرد که «خدا» به معنای کامل این کلمه وجود دارد. بدین‌معنا، معقول این است که، همانند م. دُ لاگارد[1]، اوکام‌گرایی را عامل و گامی در جهت زایش «دفع روح»[2] انگاشت. در عین حال، باید به یاد داشت که خود اوکام بعید بود که یک «دین‌گریز»[3] یا «عقل‌گرای» جدید باشد.

۵. هرگاه کسی به شرح اوکام از علیت روی می‌آورد، می‌بیند که اوکام علت‌های چهارگانهٔ ارسطو را شرح و بسط می‌دهد. در مورد علت مثالی، که به اعتقاد اوکام سِنکا[4] آن را به عنوان علت پنجمی افزود، «به تعبیر دقیق می‌گویم که علت‌بودنِ هر علتی به یکی از چهار وجهی است که ارسطو مطرح کرده است. بنابراین، ایده یا مثال دقیقاً یک علت نیست؛ هرچند اگر کسی اسم 'علت' را برای (دربرگیرندهٔ) هر چیزی که پیشفرض شناخت آن ایجاد آن چیز است بسط دهد، ایده یا مثال به این معنا یک علت است؛ و سنکا از همین معنای وسیع علت سخن می‌گوید».[5] پس، اوکام تقسیم ارسطویی و سنّتی علت را به علت‌های صوری، مادّی، غایی و فاعلی می‌پذیرد و اثبات می‌کند که برای هر سنخ علت همخوان‌هایی از همان (سنخِ) علیت وجود دارد.[6]

به علاوه، اوکام منکر این نبود که می‌توان از ویژگی‌های شیء مفروضی نتیجه گرفت که علتی دارد یا علتی داشته است؛ و او خودْ استدلال‌های عِلّی را به کار گرفت. اما او منکر این بود که شناخت سادهٔ[7] یک چیز بتواند شناخت سادهٔ چیز دیگری را به دست

---

1. M. de Lagarde
2. lay spirit
3. secularist
4. Seneca
5. 1 *Sent.*, 35, 5, N.
6. 2 *Sent.*, 3, B.
7. *notitia incomplexa*

دهد. می‌توانیم اثبات کنیم که هر شیء مفروضی علتی دارد؛ اما نتیجهٔ این اعتقاد آن نیست که ما به مدد آن به شناخت ساده و درست چیزی که علت آن است دست می‌یابیم. دلیل این امر آن است که شناخت مورد بحث از شهود ناشی می‌شود؛ و شهودِ یک چیز شهودِ چیز دیگر نیست. البته، این اصل در الهیات طبیعی پیامدهای خود را دارد؛ اما چیزی که در حال حاضر درصدد تأکید بر آن هستم این است که اوکام منکر این نبود که استدلال عِلّی هم می‌تواند اعتباری داشته باشد. حقیقت این است که از نظر او هرگاه مفاهیم دو چیز مفاهیمی متمایز از یکدیگر باشند، این دو چیز در واقع همواره از یکدیگر متمایز خواهند بود، و وقتی این دو از هم متمایز باشند خدا می‌تواند یکی از آن‌ها را بدون دیگری بیافریند؛ اما آدمی می‌تواند با فرض واقعیت تجربی، آن‌گونه که هست، به روابط عِلّی پی ببرد.

اما، هرچند اوکام به شیوهٔ سنتی از چهار علت نام می‌برد، و هرچند اعتبار استدلال عِلّی را رد نمی‌کند، تحلیل او از علیت فاعلی به‌نحو چشمگیری رنگِ «تجربه‌گرایانه» دارد. در وهلهٔ نخست، اصرار او بر این است که هرچند می‌توان دانست هر شیء مفروضی یک علت دارد، تنها راه تعیین علت‌بودن این شیء معیّن برای آن شیء معیّن دیگر تجربه است: نمی‌توانیم از راه استدلال انتزاعی اثبات کنیم که اگر الف یک شیء مخلوق و ب شیء مخلوق دیگری باشد، الف علت ب است. در وهلهٔ دوم، آزمون تجربی هر رابطهٔ عِلّی به‌کارگیری روش‌های حضور و غیاب یا روش «طرد»[1] است. مجاز نیستیم که ادعا کنیم الف علت ب است، مگر این‌که بتوانیم ثابت کنیم که هرگاه الف حضور دارد ب از آن تبعیت می‌کند، و هرگاه الف غایب است هر عامل دیگری هم که بتواند حضور داشته باشد ب از آن تبعیت نمی‌کند. به‌طور مثال، «اثبات شده است که آتش علت حرارت است، زیرا وقتی که آتش حضور دارد و هر چیز دیگر (یعنی همهٔ عوامل عِلّی ممکن) کنار گذاشته شده است، به دنبال آن، در شیء حرارت‌پذیری که (به آتش) نزدیک می‌شود، حرارت پدید می‌آید... (همین‌طور) اثبات شده است که این شیء علت شناخت شهودی است، زیرا وقتی که همهٔ عوامل دیگر، بجز این شیء، کنار گذاشته می‌شوند شناخت شهودی دست می‌دهد».[2]

این‌که از راه تجربه می‌دانیم که چیزی علت چیز دیگر است، مسلماً مورد قبول عقل

---

۱. exclusion (طرد / منع)

2. 1 *Sent.*, 1, 3, N.

سلیم است. در واقع، تصور اوکام از آزمونی که باید برای تعیین این‌که آیا الف یا ب یا پ علت ت است، یا آیا باید کثرت علت‌ها را بپذیریم، به کار گرفت همین موضوع بود. اگر دریابیم که هرگاه الف حضور دارد ت همواره به دنبال آن می‌آید، حتی آن‌گاه که ب و پ غایب‌اند، و هرگاه ب و پ حضور دارند اما الف غایب است و ت هرگز به دنبال الف نمی‌آید، باید قبول کنیم که الف علت ت است. اما اگر دریابیم که هرگاه الف به‌تنهایی حضور دارد ت هرگز به دنبال آن نمی‌آید، اما هرگاه هر دو الف و ب حضور دارند، ت همواره به دنبال آن‌ها می‌آید هرچند پ غایب باشد، باید نتیجه بگیریم که الف و ب، هردو، عامل‌های علّی ایجاد ت هستند. مقصودم از این‌که این مواضع را مطابق با عقل سلیم نامیدم این است که آن‌ها مواضعی هستند که بالطبع در توافق با عقل سلیم متعارفند، و هیچ‌یک از آن‌ها مواضعی انقلابی نیستند: مقصودم این نیست که بگویم اوکام از منظر علمی کاملاً مدعی همین مطلب بود. برای پی‌بردن به این‌که مواردی وجود دارند که در آن موارد نمی‌توان علت مفروض حادثه‌ای را، به منظور درک این‌که در صورت غیبت آن چه اتفاقی می‌افتد، «کنار گذاشت»، چندان به تأمل نیاز نیست. به‌طور مثال، برای تعیین این‌که آیا ماه در جزر و مدها تأثیر علّی دارد یا نه، نمی‌توانیم ماه را کنار بگذاریم و ببینیم که با غیبت ماه در حرکت جزر و مدها چه اتفاقی می‌افتد. اما، نکته‌ای که در واقع مایلم توجه را به آن جلب کنم این نیست، زیرا از اندیشمندی که واقعاً با موضوع علمی سروکار ندارد و علاقهٔ بالنسبه اندکی به مطالب مربوط به علوم طبیعی محض نشان می‌دهد، بیهوده است انتظار داشته باشیم که از «استقرا»[1]ی علمی تلقی کاملی داشته باشد، مخصوصاً در زمانی که علم به آن درجه از پیشرفت نرسیده بود که آشکار کند پیش از این‌که تأمل در باب روش علمی بتواند واقعاً سودمند باشد مورد نیاز است. نکته‌ای که به آن توجه دارم بیشتر این است که اوکام در تحلیل خود از علیت فاعلی نشان می‌دهد که مایل است رابطهٔ علّی را به توالی ثابت و دائم تفسیر کند. او در جایی دو معنای علت را از یکدیگر جدا می‌سازد. در معنای دوم این کلمه، می‌توان قضیهٔ مقدم را نسبت به تالی «علت» نامید. این معنا مورد نظر ما نیست، زیرا اوکام صریحاً می‌گوید که مقدم علت تالی به معنای درست این واژه نیست. نظر ما به معنای نخست علت است. «در معنای اول، آن (علت) به معنای چیزی است که چیز دیگری معلول آن باشد؛ و بدین‌معناست که می‌توان آن چیزی را که با مسلّم‌گرفتن آن، چیز دیگری مسلّم گرفته

1. induction

می‌شود و با مسلّم‌نگرفتن آن، چیز دیگری مسلّم گرفته نمی‌شود علت نامید.»[1] در چنین فقره‌ای به نظر می‌رسد که اوکام علیت را به معنای توالی دائم می‌داند و به نظر نمی‌رسد که مقصود او فقط آزمون تجربی‌ای باشد که باید در تعیین این‌که آیا چیزی واقعاً علت چیز دیگری است به کار رود. سخن نسنجیده مبنی بر این‌که اوکام علیت را به توالی دائم تقلیل می‌دهد صحیح نیست؛ اما به نظر می‌رسد که او مایل است علیت فاعلی را به توالی دائم احاله کند. گذشته از همهٔ این‌ها، این کار او با دیدگاه کلامی‌اش دربارهٔ جهان سازگاری بسیار زیادی دارد. خدا اشیاء را جدا از هم آفریده است؛ و نظمی که در بین آن‌ها حکمفرماست نظمی صرفاً امکانی است. توالی‌های دائم واقعیت دارند؛ اما نمی‌توان گفت که بین دو شیء جدا از هم رابطه‌ای ضروری وجود دارد، مگر این‌که مقصود از ضروری‌بودن این باشد که آن رابطه‌ای که به قصد الهی وابسته است در حقیقت همواره قابل مشاهده است. بدین‌معنا احتمالاً می‌توان گفت که دیدگاه کلامی اوکام و میل او به دادن روایتی تجربه‌گرایانه از علیت فاعلی دست به دست هم دادند. اما، از آن‌جا که خدا اشیاء را به‌نحوی آفریده که نظم معیّنی به بار آورده است، می‌توانیم از پیش بگوییم که رابطه‌های عِلّی‌ای را که در گذشته آزموده‌ایم در آینده هم به تجربه درخواهند آمد، حتی اگر خدا به یاری قدرت مطلقی که دارد بتواند در مقابل این نظم قرار بگیرد. البته این پیشینهٔ الهیاتی عموماً در تجربه‌گرایی جدید غایب است.

۶. بدیهی است که اوکام اُسترهٔ خود را در بحث از علیت، و به‌طور کلی در بحث از رابطه‌ها، به‌کار گرفت. او در بحث خود دربارهٔ مسئلهٔ حرکت نیز آن را به‌کار برد. در واقع، استفادهٔ او از اُستره یا اصل صرفه‌جویی غالباً با جنبهٔ «تجربه‌گرایانهٔ» فلسفهٔ او پیوند داشت، به‌طوری که او از این سلاح در تلاش برای خلاصی از موجودات نامشهودی که وجودشان به اعتقاد او لازمهٔ داده‌های تجربی بود (یا این‌که وحی از وجودشان خبر می‌داد) استفاده کرد. تمایل او همواره به ساده‌کردن دیدگاه ما دربارهٔ جهان بود. البته این سخن به این معنا نیست که اوکام برای تقلیل‌دادن اشیاء به داده‌های حسی یا به ساختارهای منطقیِ فاقد داده‌های حسی به هر تلاشی دست می‌زد. او بی‌تردید چنین تقلیل و تحویلی را ساده‌سازی افراطی تلقی کرده است. اما او همین که وجود جوهر و اعراض مطلق را مفروض گرفت، از اصل صرفه‌جویی به‌طور وسیع استفاده کرد.

اوکام، در استفاده از تقسیم سنّتی ارسطویی حرکت به اقسام آن، بر این ادعاست که نه

---

1. 1 *Sent.*, 41, 1, F.

تغییر کیفی نه تغییر کمّی و نه حرکت مکانی چیز محصّلی علاوه بر اشیاءِ ثابت نیستند.[۱] در مورد تغییر کیفی، همان‌طور که اوکام می‌گوید، جسم صورت را به‌تدریج و پیاپی، جزء به جزء، به‌دست می‌آورد؛ و به مسلّم فرض‌کردن چیز دیگری جز آن چیزی که کیفیت را به دست می‌آورد و کیفیتی که به دست می‌آید نیاز نیست. حقیقت این است که نفیِ اکتسابِ همزمانِ همهٔ اجزاءِ صورت لازم است؛ اما این نفی خود چیزی نیست؛ و این تصور که چیزی باشد باید گمراهیِ حاصل از این فرضِ خطا بوده باشد که هر واژه یا اسم متمایزی شیء متمایز مطابق با خود را دارد. در واقع، اگر منظور از آن استفاده از کلماتی انتزاعی مثل «حرکت» و «همزمانی» و «توالی» و غیره نباشد، مسائل مرتبط با ماهیت حرکت برای مردم چنین مشکلاتی را به‌وجود نمی‌آورند.[۲] در مورد تغییر کمّی، به گفتهٔ اوکام، بدیهی است که چیزی جز «اشیاءِ ثابت» دخیل نیستند. در مورد حرکت مکانی، به فرض چیزی جز جسم و مکان جسم، یعنی وضع مکانی آن، نیاز نیست. از نظر مکانی متحرک‌بودن، «اولاً دارای مکان‌بودن، و بعد، بدون این‌که چیز دیگری مفروض گرفته شود، دارای مکان دیگری بودن، بدون وساطت حالت سکون،... و بدین‌ترتیب تداوم لاینقطع آن است.... و در نتیجه، کل ماهیت حرکت را می‌توان بدون چیز دیگر، جز این حقیقت که جسم پیاپی در مکان‌های متمایزی است و در هیچ‌یک از آن مکان‌ها ساکن نیست، نجات (توضیح) داد».[۳] اوکام در کل بحث خود از حرکت، هم در رسالهٔ دربارهٔ توالی[۴] و هم در تفسیر بر جملات[۵]، بارها به اصل صرفه‌جویی متوسل می‌شود. وقتی که او با تغیر ناگهانی[۶] («تغییر جوهری»)[۷] که چیزی جز همان چیزهای «مطلق» نیست سروکار دارد، همین کار را می‌کند. البته، اگر بگوییم که «صورت با تغییرکردن به‌دست می‌آید» یا «تغییر به مقولهٔ رابطه تعلق دارد»، به پذیرفتن این تصور وسوسه خواهیم شد که کلمهٔ «تغییر» حاکی از موجودی است. اما قضیه‌ای مثل «صورت به سبب تغییر ناگهانی از دست می‌رود و به دست می‌آید» را می‌توان به قضیه‌ای مثل «چیزی که تغییر می‌یابد (در یک لحظه و نه پیاپی)، صورتی را از دست می‌دهد و صورت دیگری به دست می‌آورد»[۸] ترجمه کرد.

---

1. 2 *Sent*, 9, C, D, E.
2. *Tractatus de successivis* , ed. Boehner, p. 46.
3. *Ibid*, p. 46.

۴. همان‌طور که گذشت، این رساله اثری گردآوری‌شده است؛ اما از روی آثار اصیل اوکام گردآوری شده است. ← ص ۵۴.

5. 2, 9.
6. *mutatio subita*
7. substantial change
8. Cf. *Tractatus de successivis* , ed. Boehner, pp. 41-2.

اوکام در بحث خود از مکان و زمان نیز به اصل صرفه‌جویی متوسل شده است. او در توضیح تعریف‌های ارسطویی[۱]، اصرار دارد که مکان چیزی جدا از سطح یا سطوح جسم یا اجسام نیست، و مقصود از این‌که گفته می‌شود چیز معیّن در مکانی جای دارد همین است؛ و او اصرار دارد که زمان چیزی جدا از حرکت نیست. «می‌گویم که نه زمان و نه هیچ‌گونه توالی[2] دلالت بر چیزی مطلق یا نسبی جدا از اشیاء ثابت ندارند؛ و این همان چیزی است که مقصود فیلسوف [ارسطو] است.»[3] آدمی «زمان» را به هر معنای ممکنی که تلقی کند، زمان چیزی جز حرکت نیست. «در درجهٔ اول و در اصل زمان بر همان حرکت دلالت دارد، هرچند زمان هم نشان‌دهندهٔ نفس و هم نشان‌دهندهٔ فعل نفس است، و آن (نفس یا ذهن) به‌واسطهٔ زمان قبل و بعد آن حرکت را می‌شناسد. و بنابراین، با فرض آنچه در مورد حرکت گفته شد، و (با این فرض) که این سخنان قابل درکند...، می‌توان گفت که «زمان» مستقیماً بر «حرکت» و مستقیماً بر نفس و فعل نفس دلالت دارد؛ و بنا بر این روایت، زمان مستقیماً بر پیش از و پس از حرکت دلالت دارد.»[4] از آن‌جا که اوکام صریحاً می‌گوید که در کلّ این فصل مقصود ارسطو از زمان، به اختصار، این است که «زمان»، علاوه بر آنچه «حرکت» بر آن دلالت دارد، بر چیز جدایی بیرون از نفس دلالت ندارد،[5] و از آن‌جا که این همان چیزی است که او خود اعتقاد دارد، در نتیجه، تا آن‌جا که بتوان زمان را از حرکت متمایز ساخت، زمان امری ذهنی است، یا، همان‌طور که اوکام می‌گوید، یک «واژه» یا «نام» است.

۷. در نتیجه‌گیری از این فصل، می‌توان ویژگی‌های سه‌گانهٔ «تجربه‌گرایی» اوکام را خاطرنشان ساخت. نخست، او کل شناخت جهان موجود را بر تجربه بنا می‌کند. به‌طور مثال، نمی‌توانیم با استدلالی پیشینی کشف کنیم که الف علت ب است، یا ت معلول پ است. دوم، او در تحلیل خود از واقعیت موجود یا از سخنانی که دربارهٔ چیزها مطرح می‌کنیم، اصل صرفه‌جویی [اُسترهٔ اوکام] را به‌کار می‌گیرد. اگر برای توضیح حرکت، به‌طور مثال، دو عامل کافی خواهد بود، نباید عامل سومی افزود. سرانجام، وقتی که مردم موجودات غیرضروری و نامشهود را مفروض می‌گیرند، غالباً علت گمراهی آنان از

۱. در باب تعریف‌های ارسطویی از مکان و زمان، به‌طور مثال، ← همین تاریخ فلسفه، جلد اول، ص ۳۶۷ و ۳۶۸.

2. *successivum*

3. 2 *Sent.*, 12 D.

4. *Tractatus de successivis,* ed. Boehner, p. 111.

5. *Ibid.*, p. 119.

زبان نیست. دربارهٔ این موضوع، در رسالهٔ دربارهٔ توالی[1] قطعهٔ جالبی آمده است. «اسم‌هایی که از افعال مشتق شده‌اند، و نیز اسم‌هایی که از قیود، حروف ربط، حروف اضافه، و به‌طور کلی از واژه‌های غیرحدی (غیرمقوله‌ای) مشتق می‌شوند... فقط برای ایجاز در گفتار یا همچون آرایه‌های کلامی معمول شده‌اند؛ و بیشتر آن‌ها، آن‌گاه که برای واژه‌هایی که از آن‌ها مشتق می‌شوند برابری وضع نشده باشد، در دلالتی که دارند معادل با قضایا هستند؛ و بنابراین، آن‌ها، علاوه بر چیزهایی که از آن‌ها مشتق می‌شوند، بر چیز دیگری دلالت ندارند... همهٔ اسامی زیر از این نوع هستند: سلب، فقدان، شرط، ذاتیت، امکان، کلیت، فعل، انفعال،... تغییر، حرکت، و به‌طور کلی همهٔ اسم فعل‌هایی که مشتقّ از افعالی‌اند که به مقولات فعل[2] و انفعال[3] تعلق دارند، و بیشتر دیگر اسم فعل‌هایی که در این‌جا نمی‌توان از آن‌ها به بحث پرداخت.»

1. *Ibid.*, p. 37.

2. *agere*

3. *pati*

فصل ششم

اوکام (۴)

موضوع مابعدالطبیعه ــ مفهوم واحد موجود ــ وجود خدا ــ شناخت ما از ماهیت خدا ــ مثال‌های الهی ــ آگاهی خدا از حوادث محتمل آینده ــ اراده و قدرت مطلق الهی.

۱. اوکام این سخن ارسطو را می‌پذیرد که موضوع مابعدالطبیعه «موجود»[1] است؛ اما اصرار می‌ورزد که این سخن را نباید به این معنا فهمید که مابعدالطبیعه، به معنای وسیع آن، چنان وحدت دقیقی دارد که از موضوعِ واحدش ناشی می‌شود. ارسطو و ابن‌رشد می‌گویند که موضوع مابعدالطبیعه «موجود» است؛ اگر این سخن به این معنا تفسیر شود که موضوع همهٔ اجزاءِ مابعدالطبیعه «موجود» است، سخن خطایی است. اما این سخن اگر به این معنا فهمیده شود که «در میان همهٔ موضوعاتِ اجزاءِ مختلف مابعدالطبیعه، «موجود» نخستین موضوع است و در حمل حق تقدم (حق تقدم در حمل)[2] دارد سخن صحیحی است. و بین این سؤال که موضوع مابعدالطبیعه یا کتاب مقولات چیست و این سؤال که پادشاه جهان کیست یا پادشاه کل مسیحیت کیست شباهتی وجود دارد. زیرا همان‌طور که سرزمین‌های مختلف پادشاهان مختلف دارند، و کل (جهان) پادشاه واحدی ندارد، هرچند گاهی این پادشاهان دارای روابطی‌اند، مثلاً گاهی یکی قدرتمندتر یا ثروتمندتر از دیگری می‌شود، همین‌طور هم موضوع کل مابعدالطبیعه نمی‌تواند چیز واحدی باشد، بلکه اجزاءِ مختلف موضوعات مختلفی دارند، اگرچه ممکن است که این

---

1. being

2. *primum primitate praedicationis*

موضوعات با یکدیگر رابطه‌ای داشته باشند».[1] اگر عده‌ای بگویند که موضوع مابعدالطبیعه «موجود» است، و در همان حال عدهٔ دیگری بگویند که موضوع مابعدالطبیعه «خدا» است، اگر به فرض هر دو سخن موجه باشند باید به تمایزی قائل شد. در میان همهٔ موضوعات مابعدالطبیعه، تا آن‌جا که به تقدم در کمال مربوط می‌شود، موضوعی که حق تقدم دارد «خدا» است؛ اما تا آن‌جا که به تقدم در حمل مربوط می‌شود، موضوعی که حق تقدم دارد «موجود» است.[2] زیرا مابعدالطبیعه‌دان، به هنگام بحث از خدا، حقایقی مثل «خدا خیر است» را بررسی می‌کند، و صفتی را بر خدا حمل می‌کند که در وهلهٔ نخست بر «موجود» حمل می‌شود.[3] بنابراین، مابعدالطبیعه شاخه‌های مختلفی دارد، یا این‌که علوم مابعدالطبیعی مختلف مرتبط با موضوعات مابعدالطبیعی مختلف وجود دارند. بی‌تردید آن‌ها رابطهٔ معیّنی با یکدیگر دارند؛ و این رابطه بحث آدمی از «مابعدالطبیعه» و این سخن را توجیه می‌کند که، به‌طور مثال، «موجود» موضوع مابعدالطبیعه به آن معنای مذکور است، هرچند توجیه‌کنندهٔ این تصورِ آدمی نیست که مابعدالطبیعه دانش یکپارچه، یعنی دانش واحدی، است.

۲. تا وقتی که مابعدالطبیعه دانش «موجود بماهو موجود»[4] است، نه با یک چیز بلکه با یک مفهوم سروکار دارد.[5] همین مفهوم انتزاعی «موجود» حاکی از شیء مرموزی نیست که لازم آید قبل از این‌که بتوانیم موجودات جزئی را بشناسیم شناخته شود: مفهوم «موجود» بر همهٔ موجودات دلالت دارد و نه بر چیزی که موجودات در آن سهیم‌اند. مفهوم «موجود» بعداً برای درک مستقیم اشیاءِ موجود شکل می‌گیرد. «می‌گویم که می‌توان موجود جزئی را شناخت، ولو این‌که مفاهیم کلی وجود و وحدت ناشناخته باشند.»[6] از نظر اوکام، «موجود» و «وجودداشتن»[7] مترادف یکدیگرند. «ذات» و «وجود»[8] دلالت یکسانی دارند، اگرچه دلالت این دو بر شیء واحد از راه‌های مختلفی است. اگر «وجود» به مثابهٔ یک اسم به‌کار رود، پس «ذات» و «وجود» از نظر دستوری و منطقی بر چیز واحدی دلالت دارند؛ اما اگر فعل «بودن»[9] به‌جای اسم «وجود» به‌کار رود، نمی‌توان، به دلایل بدیهی دستوری، به‌آسانی «ذات» را که یک اسم است جانشین

---

1. *Prol. Sent.*, 9. N.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, *D, D.*
4. being as being
5. 3 *Sent.*, 9, T.
6. 1 *Sent.*, 3, 1, E.
7. existing
8. existence
9. to be

فعل «بودن» کرد.[۱] اما نمی‌توان این تمایز دستوری را به‌درستی مبنای متمایزساختن ذات و وجود، به مثابهٔ چیزهای متمایز، قرار داد: آن‌ها چیز واحدی هستند. پس بدیهی است که مفهوم کلی «موجود» حاصل ادراک اشیاءِ موجود واقعی است؛ فقط به این دلیل که از موجودات واقعی ادراک مستقیمی داشته‌ایم توانسته‌ایم مفهوم کلی «موجود بماهو موجود»[۲] را بسازیم.

مفهوم کلی «موجود» مفهوم واحدی است. تا آن‌جا که به کاربرد کلمهٔ «واحد»[۳] مربوط است، اوکام در این باب در توافق با اسکوتوس است. «مفهوم واحدی وجود دارد که در مورد خدا و مخلوقات مشترک بوده، بر آن‌ها قابل حمل است»:[۴] «موجود» مفهومی است که به معنایی واحد بر همهٔ اشیاءِ موجود حمل می‌شود.[۵] بدون مفهومی واحد نمی‌توانستیم از خدا تصوری داشته باشیم. در این جهان نه می‌توانیم به شهود ذات الهی دست یابیم، و نه می‌توانیم مفهوم ساده و «مناسبی» از خدا داشته باشیم؛ اما می‌توانیم با مفهوم مشترکی که بر خدا و بر سایر موجودات حمل‌پذیر است به تصوری از خدا دست یابیم.[۶] اما این سخن را باید به‌درستی فهمید. معنایش این نیست که مفهوم واحد «موجود» میان ادراک مستقیم مخلوقات و ادراک مستقیم خدا نقش یک پل را دارد. به این معنا هم نیست که می‌توان مفهوم انتزاعی «موجود» را ساخت و وجود خدا را از آن استنتاج کرد. وجود خدا از راه‌های دیگری شناخته می‌شود، و نه از راه استنتاجی پیشینی. اما بدون مفهوم واحد «موجود» نمی‌توان به تصوری از وجود خدا دست یافت. «می‌پذیرم که شناخت سادهٔ هر مخلوق خودبه‌خود به شناخت چیز دیگری که مفهوم مشترکی با آن مخلوق دارد رهنمون می‌شود. به‌طور مثال، با شناخت سادهٔ سفیدی‌ای که دیده‌ام به شناخت سفیدی دیگری که هرگز ندیده‌ام رهنمون می‌شوم، به‌طوری که از نخستین سفیدی مفهوم سفیدی را که به یک اندازه به هر دو آن‌ها اشاره دارد انتزاع می‌کنم. به همین صورت، از عَرَضی که دیده‌ام مفهوم "موجود" را که دلالت آن به عَرَض بیش از دلالتش به جوهر نیست یا دلالت آن به مخلوق بیش از دلالتش به خدا نیست انتزاع می‌کنم.»[۷] بدیهی است که با دیدن لکه‌ای سفید این اطمینان را به‌دست نمی‌آورم که لکهٔ سفید دیگری وجود دارد؛ اوکام نیز هرگز چنین تصوری نداشت. این سخن که اوکام

1. *Quodlibet, 2, 7; Summa totius logicae,* 3, 2.
2. being as such
3. univocal
4. *1 Sent.,* 2, 9, p.
5. *Ibid.* , x.
6. *Ibid.*, p.
7. 3 *Sent.,* 9. R.

چنین تصوری داشت با اصول فلسفی او در تناقض آشکاری است. اما، بر طبق نظر او، دیدن لکهٔ سفید، مرا به تصور سفیدی‌ای رهنمون می‌شود که بر لکه‌های سفید دیگر ـ آن‌گاه که آن‌ها را می‌بینم ـ قابل اطلاق است. همین‌طور، با انتزاع مفهوم «موجود» از موجوداتی که درک کرده‌ام این اطمینان را به‌دست نمی‌آورم که موجودات دیگری هم وجود دارند. با این حال، تا به مفهوم مشترک «موجود» دست نیافته باشم نمی‌توانم از وجود موجودی، یعنی خدا، که، برخلاف لکه‌های سفید، نمی‌توان در این جهان به ادراک مستقیم آن دست یافت، تصوری داشته باشم. اگر، به‌طور مثال، از خدا شناختی پیشینی نداشته باشم و بعد به من بگویند که خدا هست، می‌توانم وجود خدا را برحسب مفهوم مشترک «موجود» تصور کنم، هرچند مطمئناً این بدان‌معنا نیست که از وجود الهی مفهوم «مناسبی» دارم.

اوکام دقت زیادی داشت تا نظریهٔ مفهوم واحد «موجود» را به‌نحوی بیان کند که از هرگونه معنای ضمنی «وحدت وجودی»[1] به دور باشد. باید سه نوع «وحدت»[2] را از هم جدا سازیم. در وهلهٔ نخست، مفهوم واحد می‌تواند مفهومی باشد که در چیزهایی که کاملاً شبیه به یکدیگرند مشترک باشد. در وهلهٔ دوم، مفهوم واحد می‌تواند مفهومی باشد که در چیزهایی که از برخی جنبه‌ها شبیه به هم و از برخی جنبه‌ها متفاوتند مشترک باشد. بنابراین، انسان و الاغ در حیوان‌بودن شبیه به یکدیگرند؛ و مادهٔ آن‌ها مشابه است، هرچند صورت‌هایشان مختلف است. سوم، مفهوم واحد می‌تواند به معنای مفهومی باشد که در اشیاءِ بسیاری که نه از حیث عَرَضی و نه از حیث جوهربودن شبیه به یکدیگرند مشترک باشد؛ در این معناست که مفهوم مشترکی دربارهٔ خدا و مخلوق [شکل می‌گیرد که] مفهوم واحدی است، زیرا خدا و مخلوق نه از حیث جوهر و نه از حیث عَرَض شبیه به یکدیگر نیستند.[3] اوکام، دربارهٔ این بحث که مفهوم «موجود» مفهومی «متشابه»[4] است و نه واحد، دریافت که «تشابه»[5] را از راه‌های مختلفی می‌توان فهمید. مقصود از تشابه اگر وحدت به معنای سومی که در بالا آمد باشد، پس مفهوم واحد «موجود» را مطمئناً می‌توان مفهومی «متشابه» نامید؛[6] اما، از آن‌جا که «موجود بماهو موجود» یک مفهوم است و نه یک چیز، برای اجتناب از «وحدت وجود»[7] نیازی

1. pantheistic
2. univocity
3. *Ibid*., Q.
4. analogous
5. analogy
6. *Ibid.*, R.
7. pantheism

به چاره‌جویی از آموزهٔ تشابه نیست. اگر مقصود از این‌که مفهوم واحد «موجود» می‌تواند هم بر خدا و هم بر مخلوق حمل‌پذیر باشد اشاره به این باشد که مخلوقات، گویی «وضعیت»[1] های موجودی‌اند که همان خداست یا خدا و مخلوقات در «موجود»، همچون چیز واقعی‌ای که در آن سهیم‌اند، مشارکت دارند، پس آدمی مجبور است یا وحدت وجود را بپذیرد یا خدا و مخلوقات را در سطح واحدی قرار دهد؛ اما آموزهٔ وحدت دلالت بر چنین چیزی ندارد، زیرا وقتی که واژهٔ «موجود» به‌نحوی واحد [بر همهٔ موضوعات مختلف] حمل می‌شود واقعیتی متناظر با آن وجود ندارد. واقعیتی که متناظر با واژهٔ «موجود» است فقط موجودات مختلفی‌اند که صرفاً موجود تصور می‌شوند. اگر کسی این موجودات را جدا از یکدیگر در نظر گیرد، انبوهی از مفاهیم خواهد داشت، زیرا مفهوم خدا غیر از مفهوم مخلوق است. و در این مورد، واژهٔ «موجود» به‌نحوی «دوپهلو»، نه «به‌نحوی واحد»[2]، حمل خواهد شد. دوپهلوگویی به مفاهیم تعلق ندارد بلکه به کلمات، یعنی واژه‌های گفتاری یا نوشتاری، تعلق دارد. تا آن‌جا که با مفهوم سروکار داریم، هنگامی که موجودات بسیاری را متصور می‌سازیم هم مفهوم واحدی داریم و هم مفاهیم متعدد. اگر کلمه‌ای با مفهوم واحدی متناظر باشد، به‌نحوی واحد به‌کار می‌رود؛ اگر کلمه‌ای با مفاهیم متعددی متناظر باشد، دوپهلو به‌کار می‌رود. پس، نه در مورد مفاهیم و نه در مورد کلمات گفتاری و نوشتاری، جایی برای تشابه وجود ندارد. «حملی تمثیلی، که متمایز از «حمل واحد»[3] و «حمل دوپهلو»[4] و «حمل طبقه‌ای»[5] باشد، وجود ندارد.»[6] در حقیقت، چون حمل طبقه‌ای (یعنی «حمل ضمنی»[7]) به حمل واحد یا دوپهلو تقلیل می‌یابد، باید گفت که حمل باید یا حمل واحد یا حمل دوپهلو باشد.[8]

۳. با این‌که می‌توان خدا را به‌نحوی متصور ساخت، اما آیا می‌توان از راه فلسفه ثابت کرد که خدا وجود دارد؟ در واقع، خدا کامل‌ترین متعلّق عقل آدمی، یعنی واقعیت معقولِ متعال، است؛ اما خدا مطمئناً نخستین متعلّق عقل آدمی نیست، یعنی نخستین موجودی نیست که شناخته می‌شود.[9] نخستین متعلّق ذهن آدمی شیء مادّی یا ماهیت مجسم

1. mode
2. univocally
3. univocal predication
4. equivocal predication
5. denominative predication
6. *Ibid.*, E.
7. connotative predication
8. *Expositio aurea*, 2, 39, V.
9. 1 *Sent.*, 3, 1, D.

است.[1] ما از ذات الهی هیچ‌گونه شهود طبیعی نداریم؛ این قضیه که خدا وجود دارد، تا آن‌جا که به ما مربوط است، قضیه‌ای بدیهی نیست. اگر کسی را در نظر بگیریم که خدا را می‌بیند و اظهار می‌دارد که «خدا وجود دارد»، شاید به نظر برسد که این سخن عین سخن کسی است که در این جهان از رؤیت الهی بهره‌مند نیست و می‌گوید «خدا وجود دارد». با این‌که این دو سخن ظاهراً یکسان‌اند، اما در واقع، واژه‌ها یا مفاهیم آن‌ها متفاوتند؛ و در مورد دوم، قضیه‌ای که آمده است قضیه‌ای بدیهی نیست.[2] بنابراین، هرگونه شناخت طبیعی خدا باید از تأمل در مخلوقات برخیزد. اما آیا می‌توان از راه مخلوقات به شناخت خدا رسید؟ و، اگر بتوانیم، آیا چنین شناختی یقینی است؟

با توجه به موضع کلی اوکام دربارهٔ موضوع علیت، نمی‌توان انتظار داشت که او بگوید می‌توان وجود خدا را به‌نحو یقینی اثبات کرد، زیرا اگر دربارهٔ چیزی بتوانیم فقط [این‌قدر] بدانیم که آن چیز علتی دارد، و اگر نتوانیم از روی یقین به‌نحو دیگری غیر از تجربهٔ بالفعل اثبات کنیم که الف علت ب است، نمی‌توانیم از روی یقین اثبات کنیم که جهان معلول خداست، اگر که واژهٔ «خدا» را به معنایی خداشناسانه تصدیق کنیم و بفهمیم. پس، این‌که می‌بینیم اوکام برهان‌های سنّتی اثبات وجود خدا را نقد می‌کند زیاد شگفت‌آور نیست. البته این کار او از سر گرایش به شکاکیت نبود، بلکه بیشتر به این دلیل بود که تصور می‌کرد این برهان‌ها از نظر منطقی قانع‌کننده نیستند. اما به محض این‌که فرض کنیم او به «شکاکیت»[3] یا «لاادری‌گری»[4] یا «ایمان‌گرایی»[5] گرایش دارد، مثل همین مورد، این نتیجه به بار نمی‌آید که بالطبع به آن نتیجه‌گیری برسیم.

از آن‌جا که اصالت صد گفتار کلامی مورد تردید است، بیجاست که به بحث دربارهٔ نحوهٔ استدلال «محرک اول» بپردازیم که نویسندهٔ این اثر آورده است. کافی است بگوییم که این نویسنده نمی‌پذیرد که اصل اساسی این استدلال ارسطویی ـ توماسی اصل بداهت یا اثبات‌پذیری باشد.[6] در حقیقت، این اصل استثناهایی دارد، مثل فرشته، و نیز نفس آدمی، که محرک خودشانند؛ و این‌گونه استثناها ثابت می‌کند که اصل ادعاشده نمی‌تواند یک اصل ضروری باشد و مبنای برهان دقیقی دربارهٔ موجود خدا شود،

---

1. *Ibid*., F.
2. *Ibid*., 3, 4, D, F.
3. scepticism
4. agnosticism
5. fideism
6. مضمون این اصل آن است که هر چیزی که متحرک است متحرک‌بودن آن از ناحیهٔ دیگری است (*«quidquid movetur ab alio movetur»*).

مخصوصاً که نمی‌توان اثبات کرد که سیر نزولی نامتناهیِ سلسلهٔ محرک‌ها غیرممکن است. این استدلال چه‌بسا استدلال محتملی باشد، به این معنا که احتمال وجود محرک نامتحرک اول بیش از احتمالِ عدمِ وجودِ چنین محرکِ نامتحرکِ اولی است؛ اما این استدلال، استدلالی یقین‌آور نیست. این انتقاد از آن شیوه‌ای پیروی می‌کند که قبلاً اسکوتوس مطرح کرد؛ و حتی اگر اثری که این استدلال در آن آمده است اثر اوکام نباشد، به نظر می‌رسد که این انتقاد با عقاید اوکام سازگار است. به علاوه، دربارهٔ قبول راه آشکارِ[1] قدیس توماس از سوی او همچون استدلالی یقینی بر وجود خدا، که متمایز از وجود محرک اول به معنای کلی آن است، نمی‌توان مسئله‌ای داشت. اگر مقصود ما از «خدا» موجودی نامتناهی، یگانه و مطلقاً متعال باشد، محرک اول می‌تواند یک فرشته یا موجودی فروتر از خدا باشد.[2]

برهان غایتمندی نیز نقش بر آب است. نه‌تنها اثبات این‌که جهان برای یک غایت، یعنی خدا، سامان یافته است غیرممکن است[3]، بلکه حتی نمی‌توان اثبات کرد که فعل اشیاءِ فردی به منظور غایت‌هایی است، به‌نحوی که دربارهٔ اثبات وجود خدا استدلال یقینی موجّهی به‌دست دهد. در مورد چیزهایی که بدون شناخت و اراده عمل می‌کنند، همهٔ آنچه مجاز به گفتن آن هستیم این است که فعل آن‌ها از ضرورتی طبیعی برمی‌خیزد: بی‌معنی است اگر بگوییم که فعل آن‌ها «به منظور» غایتی است.[4] البته، اگر کسی وجود خدا را پیشفرض بگیرد می‌تواند بگوید فعل اشیاءِ بی‌جان برای غایت‌هایی است، یعنی همان غایت‌هایی که خدای آفرینندهٔ طبیعت آن‌ها را تعیین کرده است؛[5] اما اگر سخنی مبتنی بر پیشفرض وجود خدا باشد، نمی‌توان خود این سخن را در اثبات وجود خدا به‌کار گرفت. در خصوص فاعل‌هایی که از عقل و اراده بهره‌مندند، دلیل اعمال ارادی‌شان را باید در اراده‌های خود آن‌ها یافت؛ نمی‌توان اثبات کرد که حرکت همهٔ اراده‌ها ناشی از خیر کامل، یعنی خدا، است.[6] خلاصه، نمی‌توان اثبات کرد که جهان نظم ذاتی غایتمندی دارد، تا با تکیه بر وجود آن ضرورتاً به‌وجود خدا برسیم. هیچ نظمی جدا از خود طبایع «مطلق» وجود ندارد؛ و تنها راه اثبات وجود خدا وجود علت فاعلی برای اشیاءِ متناهی است. اما آیا انجام‌دادن چنین کاری شدنی است؟

---

1. *manifestior via*
2. Cf. *Quodlibet*, 7, 22 - 3.
3. *Ibid*., 4, 2.
4. *Summulae in libros physicorum*, 2, 6.
5. 2 *Sent.*, 3, NN; *Quodlibet*, 4, 1.
6. 1 *Sent.*, 1, 4, E.

اوکام در کتاب مباحث مناقشه‌آمیز می‌گوید که باید در نخستین علت فاعلی توقف کرد و تا نامتناهی پیش نرفت: اما بی‌درنگ می‌افزاید که این علت فاعلی چه بسا جِرمی آسمانی باشد، زیرا «به تجربه می‌دانیم که چنین موجودی علت چیزهای دیگر است».[1] او آشکارا نه‌تنها می‌گوید «نمی‌توان با دلیل طبیعی اثبات کرد که خدا علت فاعلی بی‌واسطهٔ هر چیزی است»، بلکه همچنین می‌گوید نمی‌توان اثبات کرد که خدا علت فاعلی با واسطهٔ هر معلولی است. از جملهٔ دلایل او برای اثبات سخنش این است که نمی‌توان اثبات کرد که جز چیزهای فسادپذیر چیزهای دیگری هم وجود دارند. به‌طور مثال، نمی‌توان اثبات کرد که در آدمی نفس روحانی و نامیرایی وجود دارد. و اجسام آسمانی می‌توانند علت اشیاءِ فسادپذیر باشند، بدون این‌که بتوان اثبات کرد که خود اجرام آسمانی معلول خدا هستند.

اما اوکام، در تفسیر بر جملات، روایت خود را از برهان علیت فاعلی به‌دست می‌دهد. او می‌گوید که بهتر است از ابقا به مبقی [= بقا بخشنده] برسیم تا از ایجاد به موجد. دلیل آن این است که «برخلاف فیلسوفان، اثبات این‌که علت‌هایی که از نوع واحدی‌اند یکی از آن‌ها بتواند بدون دیگری در سیر نزولی نامتناهی وجود داشته باشد، مشکل یا غیرممکن است».[2] به‌طور مثال، اوکام تصور نمی‌کرد بتوان دقیقاً اثبات کرد که آدمی وجود کلی‌اش را وامدار والدین خود، و آن‌ها وامدار والدینشان، و همین‌طور تا سلسله‌ای بی‌پایان وامدار والدین پیشین خود نیستند. اگر اعتراض شود که حتی در چنین سلسلهٔ بی‌پایانی خود این سلسله برای خلقتش به موجودی که از این سلسله جدایی‌ناپذیر است وابسته است، اوکام پاسخ می‌دهد که «مشکل بتوان اثبات کرد که این سلسله امکان‌ناپذیر است مگر این که موجود ثابتی باشد که کل این سلسلهٔ بی‌پایان به آن وابسته باشد».[3] بنابراین، او ترجیح می‌دهد بگوید چیزی که به‌وجود می‌آید (یعنی، چیز ممکن‌الوجود) تا وقتی که وجود دارد ابقا می‌شود. بدین‌ترتیب می‌توان پرسید که آیا خود مبقی وابسته به ابقای خود است یا نه. اما در این مورد نمی‌توانیم تا نامتناهی پیش برویم، زیرا، به اعتقاد اوکام، وجود بالفعل[4] مبقی‌های نامتناهی نامکن است. در مورد موجوداتی که یکی پس از دیگری وجود می‌یابند پذیرفتنی است که سیر نزولی بی‌پایانی داشته باشند، زیرا در این مورد عدم تناهی بالفعل نیست؛ اما در مورد ابقاکننده‌های بالفعل جهان در این‌جا و

---

1. *Quodlibet,* 2, 1.

2. 1 *Sent.,* 2, 10, O.

3. *Ibid.*

4. *actual*

اکنون، سیر نزولی نامتناهی حاکی از عدم تناهیِ بالفعل است. این‌که چنین عدم تناهیِ بالفعلی غیرممکن است، با استدلال‌های فیلسوفان و دیگران، که به قدر کافی منطقی[1] اند، به اثبات رسیده است.

حتی اگر در مورد وجود خدا را همچون نخستین ابقاکنندهٔ جهان بتوان استدلال‌های معقولی اقامه کرد اما نمی‌توان بی‌همتایی خدا را اثبات کرد.[2] می‌توان اثبات کرد که در «این» جهان موجود ابقاکنندهٔ غایی وجود دارد؛ اما نمی‌توانیم امکان وجود جهان یا جهان‌های دیگری، همراه با نخستین موجودات خود آن جهان یا جهان‌ها، را منتفی بدانیم. اثبات این‌که علت فاعلی نخستینی وجود دارد که از معلول‌های خود کامل‌تر است عین اثبات وجود موجودی نیست که از هر موجود دیگری والاتر است، مگر این‌که ابتدا بتوانید موجود دیگری را که معلول علت واحد است اثبات کنید.[3] بی‌همتایی خدا فقط از راه یقینی که از ایمان برآمده است شناخته می‌شود.

بنابراین، در پاسخ به این سؤال که آیا اوکام دربارهٔ [اثبات] وجود خدا برهانی فلسفی پذیرفت یا نه، در ابتدا باید فرقی گذاشت. اگر مقصود از «خدا» موجود مطلقاً متعال، کامل، یگانه، و نامتناهی باشد، اوکام بر این تصور نبود که فیلسوف بتواند وجود چنین موجودی را دقیقاً اثبات کند. از سوی دیگر، اگر مقصود از «خدا» نخستین علت مبقی این جهان باشد، بدون این‌که از ماهیت این علت شناخت یقینی داشته باشیم، اوکام تصور می‌کرد که بتوان وجود چنین موجودی را از راه فلسفه اثبات کرد. اما، از آن‌جا که دومین معنای واژهٔ «خدا» همهٔ آن چیزی نیست که معمولاً از این واژه فهمیده می‌شود، باز بی‌درنگ می‌توان گفت که اوکام قبول نداشت که وجود خدا اثبات‌پذیر است. دست‌کم تا آن‌جایی که به شناخت یقینی مربوط است، فقط از راه ایمان است که می‌دانیم موجود متعال و یگانه‌ای، به معنای کامل آن، وجود دارد. همان‌طور که تاریخدانان نشان داده‌اند، به نظر می‌رسد که نتیجهٔ بحث این باشد که الهیات و فلسفه جدا از یکدیگرند، زیرا اثبات وجود خدایی که وحی او از راه ایمان پذیرفته می‌شود ناممکن است. اما مطمئناً نتیجهٔ بحث این نبود که اوکام خود درصدد جداساختن الهیات از فلسفه بوده است. اگر او برهان سنّتی اثبات وجود خدا را نقد کرده است، این نقد از منظر یک منطقدان بود و نه از آن رو که ترکیب سنّتی را در هم بشکند. به علاوه، هرچند ممکن است در فیلسوفی

1. reasonable enough *(satis rationabiles)*

2. *Quodlibet.* 1, 1.

3. 1 *Sent.,* 35, 2, C.

جدید این وسوسه پدید آید که اوکام را این‌گونه توصیف کند که او، با تقلیل یا تحویل تعداد زیادی از قضایای مابعدالطبیعیِ سنتی به کلام جزمی، به قضایای کلامی معنایی صرفاً «عاطفی»[1] بخشید، اما توصیف وی تفسیر نادقیقی از موضع اوکام است. وقتی که او، به‌طور مثال، می‌گوید الهیات علم نیست، مقصودش این نیست که قضایای کلامی قضایایی آگاهی‌بخش نیستند یا این‌که قیاس کلامی نمی‌تواند استدلال صحیحی باشد: آنچه مقصود اوست این است که چون مقدمات استدلال‌های کلامی از راه ایمان شناخته می‌شوند نتایج آن‌ها نیز در همان قلمرو جای می‌گیرند، و چون این مقدمات بدیهی نیستند این استدلال‌ها نیز به معنای دقیق «برهان علمی» به شمار نمی‌آیند. اوکام منکر این نبود که بتوان در اثبات وجود خدا را استدلال محتملی به‌دست داد. آنچه او منکرش بود این بود که وجود خدا را همچون موجودی مطلقاً یگانه و متعالی نمی‌توان از راه فلسفه «اثبات» کرد.

۴. اگر نتوان وجود خدا را همچون موجودی مطلقاً متعال با عقل طبیعی به گونه‌ای دقیق به اثبات رساند، بدیهی است که نمی‌توان وجود موجودی نامتناهی و قادر مطلق را، که خالق هرچیزی است، اثبات کرد. اما این سؤال را می‌توان مطرح کرد که آیا، با فرض مفهوم خدا همچون موجود مطلقاً متعال، می‌توان اثبات کرد که خدا نامتناهی و قادر مطلق است. پاسخ اوکام به این سؤال آن است که نمی‌توان اثبات کرد که صفاتی مثل قدرت مطلق، عدم تناهی، ازلی‌بودن یا قدرت بر خلق از عدم به ذات الهی تعلق دارند. دلیلی که او بر این سخن دارد فنّی است. برهان پیشینی مستلزم استفاده از حد وسطی است که محمول مورد نظر به‌نحوی «پیشینی» به آن متعلق است. اما در مورد صفتی مثل عدم تناهی نمی‌توان حد وسطی داشت که عدم تناهی به آن تعلق داشته باشد؛ بنابراین نمی‌توان بر این‌که خدا نامتناهی است برهانی آورد. شاید گفته شود که مفاهیمی مثل عدم تناهی یا تواناییِ خلق از عدم را که به ذات الهی تعلق دارند می‌توان به یاری تعاریف آن‌ها به مثابهٔ حدهای وسط، اثبات کرد. به‌طور مثال، می‌توان بدین‌نحو دلیل آورد: هر کسی که بتواند چیزی را از عدم ایجاد کند بر خلق‌کردن تواناست. اما خدا می‌تواند چیزی را از عدم خلق کند؛ بنابراین، خدا بر خلق‌کردن تواناست. به گفتهٔ اوکام چنین قیاسی همان چیزی نیست که از برهان انتظار داریم. هر برهانی، به معنای درست آن، شناخت را افزایش می‌دهد؛ اما قیاسی که هم‌اکنون به آن اشاره شد شناخت را افزایش نمی‌دهد،

1. emotional

زیرا این سخن که خدا چیزی را از عدم ایجاد می‌کند یا می‌تواند ایجاد کند دقیقاً عین این سخن است که خدا می‌آفریند یا می‌تواند بیافریند. تا آدمی معنای واژهٔ «آفریدن» را نداند این قیاس بی‌فایده است؛ اما اگر معنای واژهٔ «آفریدن» را بدانیم درمی‌یابیم که این سخن که خدا می‌تواند چیزی را از عدم خلق کند عین این سخن است که خدا می‌تواند بیافریند. بدین‌ترتیب نتیجه‌ای که به صراحت اثبات شده است، از قبل مفروض است: این استدلال متضمن «مصادره به مطلوب»[۱] است.[2]

از سوی دیگر، صفاتی وجود دارند که می‌توان آن‌ها را اثبات کرد. به‌طور مثال، می‌توانیم به‌نحوی که می‌آید استدلال کنیم: هر موجودی خیر است، اما خدا یک موجود است؛ پس خدا خیر است. در چنین قیاسی یک حد وسط وجود دارد، مفهومی که در خدا و مخلوقات مشترک است. اما اگر بناست که این استدلال یک برهان باشد، واژهٔ «خیر» را باید در این‌جا همچون واژه‌ای «تضمّنی»[3]، که متضمّن رابطه‌ای با اراده است، فهمید. زیرا اگر واژهٔ «خیر» واژه‌ای تضمّنی در نظر گرفته نشود صرفاً مترادف با واژهٔ «موجود» خواهد بود؛ در این مورد، از این استدلال اصلاً هیچ‌چیز یاد نمی‌گیریم. نمی‌توان اثبات کرد که صفتی به موضوعی تعلق دارد، مگر این‌که نتیجهٔ برهان قابل تردید[4] باشد، یعنی، مگر این‌که بتوان به‌نحو چشمگیری این سؤال را مطرح ساخت که آیا این صفت باید بر این موضوع حمل شود یا نه. اما اگر واژهٔ «خیر» نه همچون واژه‌ای تضمّنی بلکه مترادف با «موجود» در نظر گرفته شود، نمی‌توانیم بدانیم که خدا یک موجود است و به‌نحو چشمگیری این سؤال مطرح می‌شود که آیا خدا خیر است. البته لازم نیست صفتی که بر موضوعی حمل می‌شود واقعاً متمایز از موضوع باشد. اوکام آموزهٔ اسکوتوس دربارهٔ تمایز صوری بین صفات الهی را رد کرد، و بر این اعتقاد بود که هیچ تمایزی وجود ندارد. ما شهودی از ذات الهی نداریم؛ هرچند واقعیت‌هایی که مفاهیم ما از ذات و صفات الهی بدست می‌دهند متمایز نیستند می‌توانیم از مفهومی به مفهوم دیگر، مشروط بر این‌که حد وسطی وجود داشته باشد، استدلال کنیم. در مورد مفاهیمی که دربارهٔ خدا و مخلوقات مشترک‌اند حد وسطی وجود دارد.

اما در شناختی که از ماهیت خدا داریم حد شناخت ما دقیقاً چیست؟ ما از شناخت

---

۱. یعنی، مسئلهٔ مورد بحث را مسلّم گرفتن. ـ م.

2. *prol. Sent.*, 2, D, D.

3. connotative

4. *dubitabilis*

شهودی خدا بی‌بهره‌ایم، شناختی که فراتر از قلمرو عقل بشری است و به یاری خود عقل به‌دست می‌آید. از خدا آنچنان که هست نمی‌توان شناخت «تجریدی»[1] طبیعی داشت، زیرا ممکن نیست با قوای طبیعی خود، بدون این‌که از چیزی شناخت شهودی داشته باشیم، به شناخت تجریدی آن دست یابیم. از این‌رو، این نتیجه به بار می‌آید که در حالت طبیعی ناممکن است که خدا را به‌نحوی بشناسیم که ذات الهیْ حدِ بی‌واسطه و منحصربه‌فرد فعل شناسایی باشد.[2] دوم، در حالت طبیعی نمی‌توانیم خدا را به کمک مفهوم بسیطی که فقط شایستهٔ اوست متصور سازیم، زیرا «چیزی نمی‌تواند با قوای طبیعی ما و از راه مفهوم بسیطی که شایستهٔ خود آن شیء است به شناخت ما درآید، مگر این‌که آن چیز در خود شناخته شده باشد. زیرا در غیر این صورت می‌توانیم بگوییم که رنگ را مردی که کور مادرزاد است می‌تواند با مفهومی که شایستهٔ رنگ‌هاست بشناسد».[3] اما، سوم این‌که می‌توانیم خدا را با مفاهیم تضمّنی و مفاهیمی که مشترک خدا و مخلوقاتند، مثل «موجود»، متصور سازیم. چون خدا موجودی بسیط و بدون تمایز درونی است، مگر تمایزی که در اشخاص سه‌گانهٔ الهی [متصور] است، مفاهیم ماهوی[4] حقیقی تبدیل‌پذیرند؛ بنابراین، آن‌ها مفاهیم روشنی نیستند. اگر بتوانیم از خدا مفاهیم آشکاری داشته باشیم، به سبب این حقیقت است که مفاهیم ما از خدا مفاهیم ماهویِ حقیقی نیستند. آن‌ها تبدیل‌پذیر نیستند، زیرا یا مفاهیم تضمّنی‌اند، مثل مفهوم عدم تناهی که به‌نحو سلبی متضمّن [معنای] تناهی است، یا مفاهیمی‌اند که مشترکِ خدا و مخلوقاتند، مثل مفهوم حکمت. فقط مفهوم ماهوی حقیقی است که با واقعیتی یگانه مطابقت می‌کند. مفهوم تضمّنی دربردارندهٔ واقعیتی مغایر با همان موضوعی است که بر آن حمل می‌شود؛ و مفهومی مشترک بر واقعیت‌های دیگری جز همان واقعیتی که در واقع بر آن حمل شده حمل‌پذیر است. به علاوه، مفاهیم مشترکی که بر خدا حمل می‌کنیم از تأمل در واقعیت‌هایی جز خدا سرچشمه می‌گیرند و متضمن آن‌هایند.

پیامد مهمی به بار می‌آید. اگر دربارهٔ خدا، یعنی موجودی بسیط، مفاهیم متمایزی داشته باشیم، که داریم، شناخت مفهومی ما از ماهیت الهی بیش از آن‌که شناخت خدا، آن‌طور که هست، باشد شناخت مفاهیم می‌شود. آنچه به‌دست می‌آوریم نه ذات الهی، بلکه نمایش ذهنی ذات الهی است. در حقیقت، می‌توانیم مفهوم مرکّبی بسازیم که فقط

---

1. abstractive

2. 1 *Sent.*, 2, 9, P.

3. *Ibid.* , R.

4. quidditative concepts *(conceptus quidditativi)*

بر خدا حمل‌پذیر باشد، اما این مفهوم ساختهٔ ذهنی است؛ نمی‌توانیم از خدا چنان مفهوم بسیط و شایسته‌ای داشته باشیم که کاملاً ذات الهی را منعکس سازد. «تا چیزی غیر از خدا متعلّق شناخت ما قرار نگیرد، نه ذات الهی... نه چیزی که ذاتی در خداست و نه چیزی که در واقع خداست [هیچ‌یک را] نمی‌توانیم بشناسیم.»[1] «نمی‌توانیم نه واحدبودن خدا... نه قدرت بی‌انتهای او و نه خیر یا کمال الهی را آنچنان که هست بشناسیم؛ بلکه آنچه بی‌واسطه می‌شناسیم مفاهیم‌اند، که در واقع نه خدا بلکه مفاهیمی‌اند که آن‌ها را در قضایا برای وصف خدا به‌کار می‌بریم.»[2] پس، ماهیت الهی را فقط از راه مفاهیم می‌شناسیم؛ و این مفاهیم، که مفاهیم ماهوی حقیقی نیستند، نمی‌توانند جای ادراک بی‌واسطهٔ ذات خدا را بگیرند. ما نه به واقعیت[3]، بلکه به تصویری اسمی[4] دست می‌یابیم. این گفته بدان‌معنا نیست که الهیات حقیقت ندارد یا قضایای کلامی بی‌معنا هستند، بلکه بدین معناست که الهی‌دان به حوزهٔ مفاهیم و صورت ذهنی محدود است و تحلیل‌های او دربارهٔ مفاهیم است و نه دربارهٔ خود خدا. به‌طور مثال، همان گونه که اسکوتوس می‌اندیشید، این تصور که چون صفات الهی را با مفاهیم متمایزی متصوّر می‌سازیم ظاهراً صفات مختلف خدا هستند ناشی از بدفهمی ماهیت استدلال کلامی است.

روایت ناقص پیشین از آنچه اوکام باید دربارهٔ موضوع شناخت ما از ماهیت الهی بگوید در واقع شرحی از نظریه‌های الهیاتی اوست تا عقاید فلسفی‌اش. زیرا اگر فیلسوف نتواند وجود خدا را همچون موجودی مطلقاً متعال قاطعانه اثبات کند، بدیهی است که فیلسوف نمی‌تواند دربارهٔ ماهیت خدا شناختی یقینی به ما بدهد. به اعتقاد اوکام، استدلال الهی‌دان هم نمی‌تواند دربارهٔ ماهیت خدا شناخت یقینی به ما بدهد. تا آن‌جا که به تحلیل مفاهیم مربوط است، بی‌اعتقاد می‌تواند همان تحلیلی را عرضه کند که الهی‌دان مؤمن عرضه می‌کند. آنچه دربارهٔ صدق قضایای کلامی شناخت یقینی به ما می‌دهد به‌خودی‌خود نه استدلال الهی‌دان است، و نه برهان‌هایش ــ آن‌گاه که اقامهٔ برهان برایش ممکن است ــ بلکه وحی خداست که از راه ایمان پذیرفته می‌شود. الهی‌دان می‌تواند با مقدمات یقینی به درستی استدلال ورزد؛ اما بی‌اعتقاد هم می‌تواند همین کار را بکند. با وجود این، الهی‌دان مقدمات و نتایج را براساس ایمان می‌پذیرد؛ می‌داند که آن قضایا صادقند، یعنی با واقعیت مطابقت دارند. اما او این را از راه ایمان می‌داند؛ و شناخت او،

---

1. *Ibid*., 3, 2, F.

2. *Ibid*., M.

3. reality(*quid rei*)

4. nominal representation(*quid nominis*)

به معنای دقیق آن، «علم» نیست، زیرا مبنای استدلال او شناخت شهودی نیست. قصد اوکام این نبود که حقیقت معتقدات کلامی را در معرض چون و چرا قرار دهد: او به بررسی ماهیت استدلال کلامی و مفاهیم کلامی روی آورد، و مسائل خود را از منظر یک منطقدان مورد بحث قرار داد. به اعتقاد او، اسم‌گرایی کلامی‌اش همسنگ لاادری‌گری یا شکاکیت نبود؛ در هر حال، هدف او بیشتر عبارت از عرضهٔ تحلیل منطقی از الهیات بود که او پذیرفته بود.

بحث اوکام دربارهٔ شناخت ما از ماهیت خدا، در واقع، بیشتر به حوزهٔ الهیات تعلق داشت تا به حوزهٔ فلسفه، اما این بحث در فلسفهٔ وی جایگاه خود را داراست، ولو فقط به این دلیل که او در فلسفه با موضوع‌هایی سروکار داشت که قبلاً فیلسوفان قرون وسطا آن‌ها را در حوزهٔ مابعدالطبیعه جای داده بودند. همین‌طور، به اعتقاد اوکام، هرچند فیلسوف به‌خودی‌خود به‌ندرت می‌توانست دربارهٔ «مثال‌های» الهی با یقین چیزی را اثبات کند، این مبحث ویژگی اصلی مابعدالطبیعهٔ سنّتی قرون وسطا بوده است، و بحث اوکام دربارهٔ آن به‌شدت با اصول فلسفی عمومی‌اش گره خورده است. بنابراین، خوب است که در این‌جا در این باب چیزی گفته شود.

۵. در وهلهٔ نخست، عقل الهی نمی‌تواند کثرت داشته باشد. عقل الهی همان اراده و ذات الهی است. می‌توانیم از «ارادهٔ الهی»، «عقل الهی»، و «ذات الهی» سخن بگوییم؛ اما واقعیت مورد اشارهٔ آن‌ها موجود بسیط و یگانه‌ای است. بنابراین، بحث دربارهٔ «مثال‌های الهی» به واقعیاتی موجود در خدا اشاره ندارد که به‌نحوی غیر از ذات الهی و غیر از یکدیگرند. اگر اصلاً تمایزی باشد، این تمایز واقعی خواهد بود؛ نمی‌توان پذیرفت که آن‌ها در واقع متمایز از یکدیگرند. در وهلهٔ دوم، این‌که مثال‌های الهی را نوعی واسطه در خلقت بدانیم، کاملاً غیرضروری و نیز گمراه‌کننده است. گذشته از این واقعیت که اگر مثال‌های الهی به‌هیچ‌وجه از عقل الهی، که خودش عین ذات الهی است، متمایز نباشند نمی‌توانند میانجی خلقت شوند، خدا می‌تواند مخلوقات را بشناسد و آن‌ها را بدون دخالت «مثال‌ها» بیافریند.[1] اوکام تصریح دارد که به اعتقاد او نظریهٔ وجود مثال‌ها در خدا صرفاً نوعی انسان‌گونه‌انگاری است. همچنین این نظریه مستلزم خلط بین واقعیت و تصویر اسمی است.[2] حامیان این نظریه مطمئناً می‌پذیرند که بین ذات الهی و

1. Cf. 1 *Sent.*, 35, 5, C.

۲. به عبارت دیگر، اوکام می‌پنداشت که زبان، طرفداران این نظریه را گمراه کرده است که واژه‌ها یا نام‌ها را با چیزها درمی‌آمیزند.

مثال‌های الهی یا بین خود مثال‌ها تمایزی واقعی وجود ندارد، بلکه این تمایز نوعی تمایز ذهنی است؛ با وجود این، آن‌ها طوری سخن می‌گویند که گویی تمایز میان مثال‌های موجود در خدا مقدم بر آفرینش مخلوقات است. به علاوه، آن‌ها وجود مثال‌های کلی الهی را، که در واقع با هیچ واقعیتی تطابق ندارند، در خدا مسلّم می‌انگارند. خلاصه، اوکام اصل صرفه‌جویی را در نظریهٔ مثال‌های الهی آن‌قدر به‌کار می‌گیرد که این نظریه تلویحاً نشان می‌دهد که در خدا مثال‌هایی هستند که از خود مخلوقات متمایزند، خواه این مثال‌ها به رابطه‌هایی واقعی یا رابطه‌هایی ذهنی تفسیر شوند. برای توضیح آفرینش مخلوقات یا علم خدا به مخلوقات ضرورتی ندارد که چنین مثال‌هایی مفروض گرفته شوند.

بنابراین، به یک معنا، می‌توان گفت که اوکام نظریهٔ مثال‌های الهی را رد کرده است. اما این گفته بدان معنا نیست که او آماده است اعلام کند که قدیس آوگوستینوس برخطا بوده است یا دربارهٔ این نظریه هیچ تفسیر معتبری وجود ندارد. برعکس، تا آن‌جا که به پذیرش لفظی مربوط است، باید گفت که او این نظریه را پذیرفته است. اگر بناست نگوییم که او آشکارا با خود در تناقض است، باید از معنایی که او به اظهارات خود می‌دهد فهم واضحی داشته باشیم. به‌طور مثال، او مدعی است که مثال‌های متمایز بی‌پایانی وجود دارند؛ در وهلهٔ نخست، به نظر می‌رسد که این ادعا با این سخن او که انتساب مثال‌های متمایز به خدا را محکوم می‌کند آشکارا در تناقض باشد.

در وهلهٔ نخست، واژهٔ «مثال» واژه‌ای تضمّنی است. این واژه مستقیماً بر خود مخلوق دلالت دارد؛ اما به گونهٔ غیرمستقیم متضمّن علم الهی یا عالِم نیز هست. «و بنابراین می‌توان گفت که خود مخلوق یک مثال است اما نمی‌توان گفت که فاعل شناسایی یا شناخت یک مثال است، زیرا هیچ شناختی یا هیچ فاعل شناسایی یک مثال یا نمونه نیست.»[1] پس، می‌توانیم بگوییم که خود مخلوق یک مثال است. «مثال‌ها در خدا وجودی ذهنی یا واقعی ندارند، بلکه آن‌ها در خدا فقط وجودی عینی دارند، یعنی مثل چیزهای مشخصی‌اند که به علم خدا درمی‌آیند، زیرا مثال‌ها خود همان

1. 1 *Sent.*, 35, 5 E.

چیزهایی‌اند که خدا آن‌ها را قابل ایجاد می‌کند.»[1] به عبارت دیگر، کافی است که از سویی خدا و از سوی دیگر مخلوقات را مفروض گیریم: مخلوقاتی که به علم خدا درمی‌آیند «مثال‌ها» هستند، و مثال‌های دیگری وجود ندارند. مخلوقی را که از ازل به علم خدا در می‌آید می‌توان نمونه و مثال مخلوقی دانست که بالفعل وجود دارد. «مثال‌ها نمونه‌ها[2]ی معلومِ مشخصی‌اند؛ و با مراجعه به آن‌هاست که عالِم می‌تواند چیزی را به صورت وجود واقعی ایجاد کند.... چنین توصیفی نه در شأن خود ذات الهی است و نه در شأن رابطه‌ای ذهنی، بلکه در شأن خود مخلوق است... . ذات الهی نه یک مثال است... (این مثال نه رابطه‌ای واقعی و نه رابطه‌ای ذهنی است)... نه رابطه‌ای واقعی است، زیرا میان خدا و مخلوق رابطه‌ای واقعی وجود ندارد؛ و نه رابطه‌ای ذهنی، چون خدا با مخلوق هیچ رابطهٔ ذهنی‌ای ندارد که بتوان آن را 'مثال' نامید و چون هر رابطهٔ ذهنی نمی‌تواند مثال مخلوق باشد، همچنان که یک موجود عقلانی[3] نمی‌تواند مثال موجودی واقعی باشد.»[4] اما اگر خود مخلوقات همان مثال‌ها باشند، این نتیجه به بار می‌آید که «برای هر چیزی که قابل ساخت است مثال متمایزی وجود دارد، زیرا خود این چیزها از یکدیگر متمایزند.»[5] بنابراین، برای همهٔ اجزاءِ ذاتی و اصلی چیزهایی که خلق‌پذیرند، مثل مادّه و صورت، مثال‌های متمایزی وجود دارند.[6]

از سوی دیگر، اگر مثال‌ها خودشان مخلوقات باشند، این نتیجه به بار می‌آید که مثال‌ها امور منفردند، «زیرا فقط امور منفرد بیرون (از ذهن) خلق‌پذیرند و نه چیزهای دیگر.»[7] به‌طور مثال، از «جنس»[8] هیچ مثال الهی وجود ندارد، زیرا مثال‌های الهی مخلوقاتی‌اند که خدا می‌تواند آن‌ها را بسازد، و جنس را نمی‌توان همچون موجودات واقعی آفرید. همین‌طور این نتیجه به بار می‌آید که از نفی‌ها، سلب‌ها، شر، جُرم، و مانند این‌ها، مثالی وجود ندارد، زیرا این‌ها چیزهای متمایزی نیستند و نمی‌توانند هم باشند.[9] اما، چون خدا می‌تواند مخلوقات بی‌نهایتی خلق کند، باید بگوییم که مثال‌ها بی‌نهایت‌اند.[10]

بحث اوکام دربارهٔ نظریهٔ مثال‌های الهی هم چشم‌انداز عمومی قرون وسطا و هم

1. *Ibid*., G.
2. *exempla*
3. *ens rationis*
4. *Ibid*., E.
5. *Ibid*., G.
6. *Ibid*.
7. *Ibid*.
8. genera
9. *Ibid*.
10. *Ibid*.

ذهنیت خود او را آشکار می‌سازد. در قرون وسطا قدیس آوگوستینوس از چنان احترامی برخوردار بود که حتی ردّ تنها یکی از نظریه‌های اصلی او برای هر الهی‌دانی غیرممکن بود. بنابراین، می‌بینیم که اوکام زبان این نظریه را حفظ کرده و از آن استفاده می‌کند. او مایل بود دربارهٔ این مثال‌های متمایز و این‌که آن‌ها نمونه‌ها یا مثال‌های خلقت‌اند سخن بگوید. از سوی دیگر، او، که از اصل صرفه‌جویی بهره می‌بُرد و مصمم بود از هر چیزی که ظاهراً حائل میان خالق قادر مطلق و مخلوق است خلاصی یابد تا ارادهٔ الهی حاکم باشد، نظریهٔ کل را از افلاطون‌گرایی گرفت و مثال‌ها را با خود مخلوقات، با این عنوان که مخلوق خدایند و با این [استدلال] که از ازل خلق‌پذیر و متعلّق علم خدا هستند، یکی انگاشت. از دیدگاه فلسفی، او، با کنار گذاشتن مثال‌های کلی، آن نظریه را با فلسفهٔ عمومی خود سازگار ساخت، درحالی‌که از دیدگاه کلامی، قدرت مطلق الهی را، آن‌طور که می‌اندیشید، حفظ کرد و آنچه را که آلوده به مابعدالطبیعهٔ یونانی می‌پنداشت کنار گذاشت. (اما او، با یکی‌گرفتن مثال‌ها با مخلوقات، توانست دریابد که افلاطون، هم در یکی‌گرفتن مثال‌ها با خدا و هم در جای‌دادن مثال‌ها در عقل الهی، به خطا رفته است.) البته، این سخن بدان‌معنا نیست که اوکام از زبان نظریهٔ ارسطویی ریاکارانه بهره بُرده است. او این نظریه را، تا آن‌جا که می‌شد، صرفاً به این معنا گرفت که مخلوقات به علم خدا درمی‌آیند، و بر پایهٔ یکی از دلایل سنّتی اصلی، یعنی این‌که آفرینش خدا عقلانی است و نه غیرعقلانی، آن را نظریه‌ای مسلّم انگاشت.[1] اما در عین حال روشن است که این نظریه در دستان اوکام چنان از افلاطون‌گرایی دوری جُست که از هر لحاظ صورت اصلی خود را از دست داد. آبلار، درحالی‌که واقع‌گرایی افراطی را رد می‌کرد، نظریهٔ وجود مثال‌های کلی در خدا را، بیشتر به احترام قدیس آوگوستینوس، حفظ کرد؛ اما اوکام این مثال‌های الهی کلی را کنار گذاشت. بدین‌ترتیب، روایت او از نظریهٔ مثال‌ها با این اصل عمومی او که فقط امور منفرد وجود دارند با تلاش دائمی او برای خلاصی از هر عامل دیگری که می‌باید از آن خلاصی یافت سازگار است. البته، می‌توان گفت که سخن‌گفتن از مخلوقات خلق‌پذیر آن‌گونه که از ازل به علم خدا درآمده‌اند («اشیاء از ازل مثال بوده‌اند، اما از ازل وجود بالفعل نداشته‌اند»)[2] عین قبول ذات نظریهٔ مثال‌هاست؛ این، در واقع، همان چیزی است که اوکام درباره‌اش می‌اندیشید و همان چیزی است که، به اعتقاد او، توسّل وی را به قدیس آوگوستینوس موجّه می‌ساخت. اما جای این سؤال

1. Cf. 1 *Sent.*, 35, 5, E.

2. *Ibid.*, M.

است که آیا نظریهٔ اوکام سازگاری کاملی داشت. چون او قدرت خلاق خدا را به‌هیچ‌وجه محدود نمی‌داند، باید زنجیرهٔ مثال‌ها را به فراتر از چیزهایی که خدا بالفعل آن‌ها را آفریده است بسط دهد؛ اما این کار مطمئناً عین قبول این عقیده است که «مثال»ها نمی‌توانند با مخلوقاتی که به‌وجود آمده‌اند، به وجود می‌آیند، و به‌وجود خواهند آمد یکی باشند؛ و قبول این دیدگاه، نزدیک‌شدنِ زیاد به نظریهٔ توماسی است، جز این‌که مثال‌های کلی پذیرفته نمی‌شوند. نتیجه‌ای که احتمالاً باید گرفت این نیست که اوکام از زبان نظریه‌ای که در واقع آن را کنار گذاشته بود استفادهٔ ریاکارانه‌ای کرده است، بلکه بیشتر این نتیجه به دست می‌آید که او این نظریه را صادقانه پذیرفت، هرچند آن را به‌نحوی تفسیر کرد که با این اعتقاد خود سازگار ساخت که فقط اشیاءِ منفرد وجود دارند یا می‌توانند وجود داشته باشند و مفاهیم کلی به حوزهٔ عقل بشری تعلق دارند و نباید به خدا نسبت داده شوند.

۶. اوکام وقتی که به بحث از علم الهی می‌رسد به‌نحوی آشکار و، در واقع، قابل فهم نشان می‌دهد که مایل نیست دربارهٔ سطحی از شناخت که کاملاً در آن‌سوی تجربهٔ ما قرار دارد پافشاری کند.

این نکته را که خدا، علاوه بر خود، از هر چیز دیگری آگاه است نمی‌توان از راه فلسفه اثبات کرد. هر برهانی در اصل بر علیت کلی خدا متکی خواهد بود؛ اما، جدا از این حقیقت که نمی‌توان با اصل علیت اثبات کرد که علتی به معلول بی‌واسطهٔ خود آگاه است، نمی‌توان از راه فلسفه اثبات کرد که خدا علت بی‌واسطهٔ هر چیزی است.[1] در مورد این سخن که خدا جز خود بر اشیاءِ دیگر نیز آگاه است می‌توان استدلال محتملی آورد؛ اما این استدلال‌ها متقاعدکننده نیستند. از سوی دیگر، نمی‌توان اثبات کرد که خدا جز خود بر چیز دیگری آگاه نیست، زیرا نمی‌توان اثبات کرد که هر شناختی به متعلّق خود وابسته است.[2] با وجود این، نمی‌توان از راه فلسفه اثبات کرد که خدا عالِم مطلق است، یعنی نه‌تنها به خود بلکه به هر چیز دیگری هم آگاه است، اما از راه ایمان می‌دانیم که او عالِم مطلق است.

اما، اگر خدا به هر چیزی آگاه باشد، آیا این گفته بدان‌معناست که او به حوادث محتمل‌الوقوع آینده آگاه است، یعنی حوادثی که در تحقق خود به اراده‌های مختار

1. *Ibid*., 35, 2, D.

2. *Ibid*.

وابسته‌اند؟ «[در پاسخ] بهِ این سؤال می‌گویم که باید بی‌هیچ تردیدی بر این اعتقاد بود که خدا به قطع و یقین از همهٔ حوادث محتمل‌الوقوع آینده آگاه است. اما هیچ عقلی در حالت فعلی خود نمی‌تواند هم این حقیقت را و هم نحوهٔ آگاهی خدا از همهٔ حوادث محتمل‌الوقوع آینده را آشکار سازد.»[1] به گفتهٔ اوکام، ارسطو گفته است که خدا از حوادث محتمل‌الوقوع آینده به دلیلی که در زیر می‌آید هیچ آگاهی قاطعی ندارد. این سخن که حادثهٔ محتمل‌الوقوع آینده‌ای با تکیه بر قصد مختارانه‌ای اتفاق خواهد افتاد یا اتفاق نخواهد افتاد صحیح نیست. این قضیه که [حادثه‌ای] یا اتفاق خواهد افتاد یا اتفاق نخواهد افتاد قضیهٔ صحیحی است؛ اما نه این گزاره که حادثه‌ای اتفاق خواهد افتاد و نه این گزاره که حادثه‌ای اتفاق نخواهد افتاد، هیچ‌یک صحیح نیست. و اگر هیچ‌یک از دو گفته صحیح نباشد، از هیچ‌یک نمی‌توان آگاهی داشت. «اما، به‌رغم چنین دلیلی، باید بر این اعتقاد باشیم که خدا آشکارا از هر ممکن‌الوجودی در آینده آگاهی دارد. اما راهی را (که خدا بدان‌طریق از آن‌ها آگاه است) نمی‌توانم توضیح بدهم.»[2] اما اوکام در ادامه می‌گوید که آگاهی خدا از حوادث محتمل‌الوقوع آینده چنین نیست که آن‌ها نزد او حاضر باشند[3] یا با مثال‌هایی شکل گیرد که واسطهٔ شناخت‌اند، بلکه این آگاهی با خود ذات الهی [تحقق می‌یابد]، هرچند نمی‌توان این نکته را از راه فلسفه اثبات کرد. همین‌طور، اوکام در رسالهٔ دربارهٔ مشیت و علم پیشینی خداوند و حوادث آینده[4] می‌گوید: «بنابراین، می‌گویم که بیان واضح شیوه‌ای که خدا بدان‌طریق از حوادث محتمل‌الوقوع آینده آگاهی می‌یابد غیرممکن است. اما باید بر این اعتقاد بود که او، هرچند به‌نحو محتمل‌الوقوع، (از آن‌ها آگاهی دارد)». مقصود اوکام از این سخن که خدا «به‌نحو محتمل‌الوقوع» از حوادث محتمل‌الوقوع آینده آگاهی دارد این است که خدا از آن‌ها همچون ممکن‌الوجود آگاه است و آگاهی او وجود آن‌ها را ضروری نمی‌سازد. او ادامه می‌دهد که «علم شهودی ذات الهی چنان کامل و واضح است که خودش شناختِ بدیهی به کل حوادث گذشته و آینده تواند بود، به‌طوری که می‌داند کدام جزء تناقضی صادق و کدام جزء آن کاذب خواهد بود».[5]

بنابراین، اوکام تصریح می‌کند که خدا فقط به این آگاه نیست که، مثلاً، قصدم این

---

1. *Ibid*., 38, 1, L.

2. *Ibid*., 38, 1, M.

۳. قدیس توماس معتقد بود که حوادث محتمل‌الوقوع آینده، برحسب این‌که خدا ازلی است، نزد خدا حاضرند و او از آن‌ها آگاهی دارد چون حاضرند.

4. Ed. Boehner, p. 15.

5. *Ibid*.

است که فردا یا به قدم زدن بروم یا در خانه بمانم و مطالعه کنم؛ او از این هم آگاهی دارد که کدام‌یک از این دو صادق و کدام‌یک کاذب است. چنین ادعایی را نمی‌توان از راه فلسفه اثبات کرد: این امر موضوعی کلامی است. اوکام، دربارهٔ نحوهٔ آگاهی خدا، سخنی جز این نمی‌گوید که ذات الهی به‌نحوی است که به حقایق ممکن‌الوجود آینده آگاهی دارد. او ناگزیر به این سخن روی می‌آورد که خدا آگاه است کدام جزء قضیهٔ [شرطیهٔ] منفصله در مورد حادثهٔ محتمل‌الوقوع آینده صادق است، زیرا صادق‌بودن آن را او [خود] تعیین می‌کند: او به‌نحو بسیار معقولی می‌پذیرد که نمی‌تواند توضیح دهد که چرا خدا از حوادث ممکن‌الوقوع آینده آگاه است. اما باید توجه داشت که اوکام مطمئن است که یک جزء قضیهٔ [شرطیهٔ] منفصله دربارهٔ چنین حادثه‌ای صادق است، و خدا از صادق‌بودن آن آگاهی دارد. از منظر فلسفی، صرف این حقیقت اهمیت زیادی دارد: در این‌جا رابطهٔ آگاهی خدا از حوادث مختارانهٔ آینده با موضوع «تقدیر»[1] مورد نظر ما نیست. آن حقیقت به این دلیل اهمیت زیادی دارد که نشان می‌دهد اوکام بر اصل «ثالث مطرود»[2] هیچ استثنائی را نپذیرفت. برخی از فیلسوفان قرن چهاردهم این استثنا را پذیرفتند. همان‌طور که دیدیم، از نظر پتروس آورئولی، قضایایی که اثبات یا انکار می‌کنند که حادثهٔ محتمل‌الوقوع معیّنی در آینده اتفاق خواهد افتاد نه صادقند نه کاذب. پتروس آورئولی منکر این نبود که خدا به حوادث محتمل‌الوقوع آینده آگاه است؛ اما بر این اعتقاد بود که چون آگاهی خدا، گویی، ناظر به آینده نیست موجب نمی‌شود که سخن ایجابی یا سلبی مرتبط با فعل مختارانهٔ معیّنی در آینده صادق یا کاذب باشد. پس، می‌توان گفت که او نوعی منطق «سه‌ارزشی»[3] را قبول داشت، هرچند مطمئناً اگر او را تفصیل‌دهندهٔ چنین منطقی توصیف کنیم «برخلاف سیر تاریخ»[4] حکم کرده‌ایم. اما در مورد ویلیام اوکام، که قبول نداشت قضیه‌ای نه صادق باشد و نه کاذب، این‌گونه نیست. او استدلال‌های ارسطو را که قرار بود ثابت کنند چنین قضایایی وجود دارند رد کرد، هرچند یکی دو فقره هستند که در نگاه نخست ظاهراً دیدگاه ارسطو را حمایت می‌کنند. به‌علاوه، اوکام در خلاصهٔ منطق جامع[5] آشکارا، برخلاف نظر ارسطو، می‌گوید که قضایای مربوط به حوادث

1. predestination
2. excluded middle
3. three-valued
۴. anachronism ، مقصود از این کلمه انتساب چیزی به گذشته است که در آینده اتفاق خواهد افتاد. ـ م.
5. 2, 32.

محتمل‌الوقوع آینده یا صادقند یا کاذب. همین‌طور او، در مباحث مناقشه‌آمیز[1] بر این اعتقاد است که خدا می‌تواند آگاهی به قضایای ایجابی دربارهٔ حوادث محتمل‌الوقوع آینده را آشکار کند، زیرا این‌گونه قضایا صادقند. خدا چنین اشراق‌هایی را برای پیامبران فراهم ساخته است؛ هرچند دقیقاً در مورد نحوهٔ وحی خدا «آگاه نیستم، زیرا به من وحی نشده است». پس نمی‌توان گفت که اوکام استثنائی را بر اصل ثالث مطرود پذیرفته است. و چون او این استثنا را نپذیرفت با مسائل سازگارساختن پذیرش این [نظر] با علم مطلق الهی روبه‌رو نشد.

۷. واژه‌های «اراده»، «عقل» و «ذات» را، اگر به معنای مطلق آن‌ها در نظر بگیریم، مترادف یکدیگرند. «اگر اسمی به‌طور معمول و دقیقاً بر ذات الهی دلالت داشته باشد و نه بر چیز دیگری، بدون این‌که متضمّن چیز دیگری باشد، و نیز اگر اسمی به‌طور معمول به همان نحو بر ارادهٔ الهی دلالت داشته باشد، این اسم‌ها فقط اسم‌هایی مترادف خواهند بود؛ و هر چیزی که بر یکی از آن‌ها حمل شود می‌تواند بر دیگری نیز حمل شود.»[2] همین‌طور، اگر واژه‌های «ذات» و «اراده» به‌نحو مطلق در نظر گرفته شوند، این سخن که ارادهٔ الهی علت هر چیزی است عین این سخن است که ذات الهی علت هر چیزی است: این‌دو یکی هستند. باری، خواه از «ذات الهی» یا «ارادهٔ الهی» سخن بگوییم، خدا علت بی‌واسطهٔ هر چیزی است، هرچند نمی‌توان این را از راه فلسفه اثبات کرد.[3] ارادهٔ الهی (یا ذات الهی) علت بی‌واسطهٔ هر چیزی است، به این معنا که بدون علیت الهی هیچ معلولی به‌بار نمی‌آید، حتی اگر همهٔ شرایط و ترتیبات دیگر مهیّا باشند. به‌علاوه، قدرت خدا نامتناهی است، به این معنا که او بر هر چیز ممکنی تواناست. اما این سخن که خدا بر چیز ذاتاً ناممکن توانا نیست قدرت او را محدود نمی‌سازد؛ زیرا سخن‌گفتن دربارهٔ انجام دادن یا ایجاد چیزهای ذاتاً ناممکن بی‌معناست. اما خدا می‌تواند هر معلول ممکنی را، حتی بدون علت ثانوی، خلق کند؛ به‌طور مثال، او می‌توانست در آدمی فعل بیزاری از خویشتن را بیافریند، و اگر چنین می‌کرد کار او برخطا نبود.[4] این نکته را که خدا می‌تواند، حتی بدون همراهی علت ثانوی، هر معلول ممکن را بیافریند، فیلسوف نمی‌تواند به اثبات برساند؛ اما، با وجود این، باید بدان ایمان داشت.

پس، نمی‌توان قدرت مطلق الهی را از راه فلسفه اثبات کرد. اما به محض این‌که آن را

1. 4. 4.

2. 1 *sent.*, 45, 1, C.

3. *Ibid.*, G.

4. *Ibid.*, 42, 1, G.

همچون لازمهٔ ایمان در نظر بگیریم پرتو روشنایی خاصی جهان را بر ما آشکار می‌سازد. همهٔ رابطه‌های عِلّی تجربی، یعنی همهٔ توالی‌های قاعده‌مند، ممکن‌الوجود به‌نظر می‌آیند، نه‌تنها به این معنا که رابطه‌های عِلّی موضوع بررسی تجربی و نه استنتاج پیشینی‌اند، بلکه همچنین به این معنا که عامل خارجی، یعنی خدا، همواره می‌تواند ب را بدون استفاده از الف، همچون علت ثانوی، بیافریند. البته، در همهٔ نظام‌های فکری قرون وسطا، یکنواختی و قاعده‌مندی جریان‌های طبیعی امری ممکن تلقی شده‌اند، به‌طوری که امکان مداخلهٔ اعجازآمیز خدا را همهٔ اندیشمندان مسیحی پذیرفته‌اند. اما مابعدالطبیعهٔ ذوات برای طبیعت ثباتی نسبی قائل بود که اوکام از آن بی‌بهره بود. با اوکام، رابطه‌ها و پیوندهای موجودِ طبیعت در واقع به «همبودی»[1] یا «وجود متوالی»[2] «مطلق‌ها» تنزل و تقلیل یافتند. و در پرتو قدرت مطلق الهی، که امری ایمانی است، امکان رابطه‌ها و نظم موجودِ طبیعت، خود نشان از ارادهٔ قدیر خدا داشت. دیدگاه اوکام را دربارهٔ طبیعت، بدون ملاحظهٔ پیشینهٔ کلامی‌اش، می‌توان از نظر منطقی گامی در جهت دیدگاهی علمی دربارهٔ طبیعت، با کنار گذاشتن دیدگاه مابعدالطبیعی، دانست؛ اما این پیشینهٔ کلامی، از نظر خود اوکام، یک وصلهٔ ناجور نبود. برعکس، اندیشهٔ قدرت مطلق و اختیار الهی، صریحاً یا تلویحاً، بر کل نظام [فلسفی] او سایه افکند؛ و در فصل بعد خواهیم دید که چگونه اعتقاداتی که او در این باب داشت بر نظریهٔ اخلاقی او تأثیر گذاشت.

1. co-existence
2. successive

فصل هفتم

اوکام (۵)

این‌که نمی‌توان از راه فلسفه اثبات کرد که نفس غیرمادّی و فسادناپذیر همان صورت بدن است ــ کثرت صورت‌های واقعاً متمایز در آدمی ــ نفس ناطقه قوای واقعاً متمایز ندارد ــ شخص آدمی ــ اختیار ــ نظریهٔ اخلاقی اوکام

۱. همان‌طور که اوکام برهان‌های سنّتی اثبات وجود خدا را نقد کرد، تعدادی از برهان‌هایی را هم که پیشینیانش دربارهٔ علم‌النفس اقامه کرده بودند به نقد گرفت. ما افعال فهمیدن و اراده‌کردن را تجربه می‌کنیم؛ اما هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که این افعال را به صورت یا نفس غیرمادّی نسبت دهیم. تجربهٔ ما این است که این‌ها افعال صورت بدن‌اند؛ و، تا آن‌جا که تجربه امکان می‌دهد، از نظر منطقی می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن‌ها افعال صورت ممتد و جسمانی‌اند.[1] «هرچند نفس عقلانی می‌فهمد که صورت غیرمادّی، فسادناپذیر و کاملی در کل و در هر جزء (بدن) جای دارد، نمی‌توان با استدلال‌ها و تجربه آشکارا دریافت که در ما چنین صورتی وجود دارد، یا فعالیت فهم متعلّق به چنین جوهری در وجود ماست، یا چنین نفسی همان صورت بدن است. برای من مهم نیست که ارسطو در این‌باره چه فکری داشت، زیرا به‌نظر می‌رسد که او همواره به‌نحوی مبهم سخن می‌گوید. اما اعتقاد ما به این سه چیز فقط از راه ایمان است.»[2] پس، بر طبق نظر اوکام، ما در وجود خود از حضور صورتی غیرمادّی و فسادناپذیر تجربه‌ای نداریم؛ این را هم نمی‌توان اثبات کرد که افعال فاهمه‌ای که تجربه می‌کنیم افعال چنین

1. *Quodlibet*, 1, 12.

2. *Ibid*., 1, 10.

صورتی‌اند. و حتی اگر بتوانیم اثبات کنیم که افعال فاهمه‌ای که تجربه می‌کنیم افعال جوهری غیرمادّی‌اند، این نتیجه به‌بار نمی‌آید که این جوهر همان صورت بدن است. و اگر نتوان با استدلال فلسفی یا با تجربه اثبات کرد که نفس‌های غیرمادّی و فسادناپذیر داریم، بدیهی است که نمی‌توان اثبات کرد که این نفس‌ها مستقیماً مخلوق خدا هستند.[۱] البته، اوکام نمی‌گوید که ما نفس‌های نامیرا نداریم: چیزی که او می‌گوید این است که نمی‌توانیم اثبات کنیم که چنین نفس‌هایی داریم. این‌که چنین نفس‌هایی داریم حقیقتی است که با وحی آشکار شده است، یعنی از راه ایمان شناخته می‌شود.

۲. با این‌که اوکام برپایهٔ ایمان پذیرفت که در آدمی صورت غیرمادّی و فسادناپذیری وجود دارد، اما حاضر نبود بگوید که این صورت مستقیماً ما را از وجود مادّه آگاه می‌کند. نقش مادّه این است که حامل صورت باشد؛ و واضح است که مادّهٔ بدن آدمی صورتی دارد. اما فسادپذیری بدن آدمی ثابت نمی‌کند که بدن آدمی صورت فسادناپذیری داشته باشد که مستقیماً ما را از وجود مادّه آگاه می‌سازد. «می‌گوییم که باید در آدمی صورت دیگری هم علاوه بر صورت عقلانی در نظر گرفت، یعنی صورت حسی، که فاعل طبیعی می‌تواند از راه کَوْن و فَساد در آن تأثیر بگذارد.»[۲] این صورت یا نفس حسی غیر از نفس عقلانی آدمی است و، تا خدا طور دیگری اراده نکند، با بدن نابود می‌شود.[۳] در هر حیوان یا انسان فقط یک صورت حسی وجود دارد؛ اما این صورت حسی به‌نحوی گسترش یافته است که «هر جزءِ نفسِ حسی مکمل یک جزءِ مادّه است، و در همان حال، جزءِ دیگر همان نفس مکمل جزءِ دیگر مادّه است».[۴] بنابراین، آن جزءِ نفسِ حسی را که مکمل عضو بینایی است قوهٔ بینایی گویند، و در همان حال آن جزئی را که مکمل عضو شنوایی است قوهٔ شنوایی نامند.[5] بنابراین، بدین‌معنا، می‌توانیم از آن دسته قوای حسی سخن بگوییم که در واقع غیر از یکدیگرند؛ زیرا «استعدادهای عَرَضی که بنا به ضرورت در فعل دیدن مورد نیاز است غیر از استعدادهای عَرَضی است که بنا به ضرورت در فعل شنیدن مورد نیاز واقع می‌شود».[۶] این حقیقت که آدمی می‌تواند قوهٔ بینایی را، به‌طور مثال، بدون از دست دادن قوهٔ شنوایی از دست بدهد روشنگر این امر است. اما اگر مقصود ما از «قوه‌ها» صورت‌هایی است که «مبادی خلق»[7] افعال متعدد احساسند،

---

1. *Ibid*., 2, 1.
2. 2 *Sent*., 22, H.
3. *Quodlibet*, 2, 10.
4. 2 *Sent*., 26, E.
5. *Ibid*.
6. *Ibid*., D.
7. the eliciting principles

آن‌گاه در واقع نیازی نیست که متناظر با اعضای متعدد حسی قوای متمایزی را مفروض بگیریم: می‌توان اصل صرفه‌جویی را به‌کار گرفت. هر مبدأ خلق خود همان صورت یا نفس حساسی است که در سراسر بدن امتداد دارد و با «اندام‌های حسی»[1] مختلف دست به عمل می‌زند.

اوکام در جایی می‌گوید: «طبق عقیده‌ای که آن را درست می‌دانم، هر آدمی صورت‌های جوهری مختلفی دارد که دست‌کم صورت جسمانی و صورت عقلانی است».[2] او در جای دیگری می‌گوید که اثبات این‌که در آدمی صورت‌های جوهری مختلفی وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد مشکل است، اما «به‌نحوی که می‌آید، دست‌کم دربارهٔ نفس عقلانی و نفس حساس، این موضوع اثبات شده است که این‌ها در آدمی متمایز از یکدیگرند».[3] اشاره‌ای که او به دشواری اثبات این موضوع دارد در کتاب [مباحث مورد بحث] عام[4] تبیین شده است، آن‌جا که می‌گوید اثبات این‌که در آدمی نفس‌های حسّاس و عقلانی متمایز از یکدیگرند مشکل است، «زیرا آن را نمی‌توان از راه قضایای بدیهی اثبات کرد». اما این امر مانع از آن نمی‌شود که او در ادامه استدلال‌هایی به‌دست دهد که برپایهٔ تجربه‌اند، مثل این استدلال که می‌توانیم به چیزی میل حسی داشته باشیم و در عین حال با ارادهٔ عقلانی خود از آن روی برگردانیم. در خصوص این حقیقت که به‌نظر می‌رسد او در جایی بر نفس عقلانی و صورت جسمانی اصرار دارد، و در جای دیگری بر وجود نفس‌های عقلانی و حساس آدمی تأکید می‌ورزد، ظاهراً این ناسازگاری آشکار باید برحسب این دو متن قابل توضیح باشد. در هر حال، اوکام آشکارا معتقد بود که در آدمی سه صورت متمایز از هم وجود دارد. او نه‌تنها استدلال می‌کند که نفس عقلانی و نفس حساس آدمی متمایز از یکدیگرند،[5] بلکه می‌گوید که نفس حساس و صورت جسمانی نیز در واقع در انسان‌ها و حیوانات از یکدیگر متمایزند.[6] اوکام در اعتقاد به این‌که آدمی صورت جسمانی دارد مطمئناً سنّت فرانسیسی را ادامه داده است؛ و این استدلال کلام سنّتی را به‌دست می‌دهد که به‌منظور توضیح وحدتِ عددیِ بدنِ مردهٔ مسیح با بدن زندهٔ او باید این صورت جسمانی را مفروض گرفت، هرچند او استدلال‌های دیگری هم به‌دست می‌دهد.

---

1. sense-organs
2. *Ibid*., 9, CC.
3. 4 *Sent*., 7, F.
4. 2, 10.
5. *Quodlibet*, 2, 10; 2 *Sent*., 22. H.
6. *Quodlibet*., 2, 11.

اوکام با گفتن این سخن که آدمی صورتی جسمانی دارد و با اعتقاد به این‌که نفس عقلانی مستقیماً از وجود «مادّهٔ اُولیٰ»[1] خبر نمی‌دهد، ادامه‌دهندهٔ موضعی سنّتی بود، و موضع قدیس توماس را به نفع این موضع رد کرد. به‌علاوه، او به آموزهٔ کثرت صورت‌های جوهری معتقد بود، اما منکر این نبود که آدمی، در کلّیت خود، واحد است. «انسان کلّی یکی است، اما موجودات جزئی بسیارند.»[2] او منکر این هم نبود که نفس عقلانی صورت بدن است، هرچند تصور نمی‌کرد که بتوان این را از راه فلسفه اثبات کرد. بنابراین به دشواری می‌توان گفت که اوکام تعالیم شورای وین (۱۳۱۱) را نقض کرده بود، زیرا این شورا بر این ادعا نبود که نفس ناطقه یا عقلانی مستقیماً از وجود مادّهٔ اُولیٰ خبر می‌دهد. اکثر اعضای این شورا خود به آموزهٔ صورت جسمانی معتقد بودند؛ و وقتی اظهار کردند که نفس ناطقه مستقیماً بر بدن تأثیر می‌گذارد این سؤال را کاملاً حل ناکرده رها کردند که آیا بدنی که از نفس ناطقه تأثیر می‌پذیرد به‌واسطهٔ صورت جسمانی خودش به منزلهٔ یک بدن تشکیل می‌شود یا نه. از سوی دیگر، هدف آشکار شورا این بود که از وحدت هستی آدمی در مقابل پیامدهای نظریه‌های علم‌النفسیِ اُلیوی[3] دفاع کند؛[4] و دست‌کم جای این سؤال بود که آیا تعالیم اوکام برآورندهٔ این خواسته بود یا نه. باید به یاد داشت که از نظر اوکام تمایز واقعی به معنای تمایز بین چیزهایی بود که می‌شد آن‌ها را، دست‌کم به قدرت الهی، از یکدیگر جدا کرد: او آموزهٔ اسکوتوسی دربارهٔ تمایزهای صوری عینی را ردّ کرد، یعنی همان آموزهٔ تمایزهای عینی میان «صورت‌ها»[5]ی مختلف یک چیز که نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا ساخت. او، هنگام بحث از این سؤال که آیا در آدمی نفس حساس و نفس عقلانی واقعاً از هم متمایزند یا نه، خاطرنشان می‌سازد که نفس حساس مسیح، هرچند همواره متحد با «الوهیت»[6] است، در زمان میان مرگ مسیح و «رستاخیز»[7] در همان‌جا که خدا می‌خواست مانده است. «اما این‌که آیا مسیح با بدن یا با نفس عقلانی مانده است فقط خدا می‌داند؛ با وجود این، می‌توان به هر دو معتقد بود».[8] اگر صورت حسی از صورت ناطقهٔ آدمی و از بدن او

1. prime matter
2. *Ibid*., 2, 10.
3. Olivi
۴.← جلد دوم این تاریخ فلسفه، صص ۵۷۶ـ۵۷۵
5. formalities
6. Deity
7. resurrection
8. *Quodlibet*, 2, 10.

جدایی‌پذیر باشد، به‌هرحال درک این‌که چگونه می‌توان وحدت آدمی را حفظ کرد مشکل است. البته، حقیقت این است که همهٔ اندیشمندان مسیحی قرون وسطا پذیرفته‌اند که نفس ناطقه از بدن جدایی‌پذیر است: بدیهی است که آن‌ها نمی‌توانستند طور دیگری بیندیشند. همچنین می‌توان ثابت کرد که آسیبی که ادعای جدایی‌پذیری صورت حسی از نفس ناطقه به وحدت آدمی می‌رساند بیش از آسیب این ادعا نیست که نفس ناطقهٔ آدمی از بدن او جدایی‌پذیر است. اما، آدمی مجبور است دست‌کم بگوید که حفظ وحدت آدمی با آموزهٔ اوکام دربارهٔ تمایز واقعی بین نفس‌های حساس و ناطقهٔ آدمی سخت‌تر از حفظ وحدت آدمی با آموزهٔ اسکوتوسی دربارهٔ تمایز صوری است. البته، اوکام تمایز صوری اسکوتوس را به‌واسطهٔ اصل صرفه‌جویی خود کنار گذاشت، و آموزهٔ خود، یعنی آموزهٔ تمایز واقعی بین نفس‌های حساس و ناطقه را، با توسل به تجربه اثبات کرد. در واقع، اعتقاد اسکوتوس به تمایز صوری دلایل مشابهی داشت؛ اما به‌نظر می‌رسد که او وحدت بنیادی حیات عقلانی و حسّی آدمی را بهتر از اوکام دریافته بود. ظاهراً از برخی جنبه‌ها تأثیرپذیری اسکوتوس از ارسطو کمتر از تأثیرپذیری اوکام از ارسطو بوده است؛ اوکام در هر حال این امکان را پیش چشم ما آورد که نفس ناطقه، در نقش محرک و نه در نقش صورت، با بدن متحد است، هر چند، همان‌طور که دیدیم، او این آموزه را که نفس عقلانی صورت بدن است به حُکم ایمان پذیرفت.

۳. اوکام مدعی بود که آدمی صورت‌های کثیری دارد که واقعاً متمایز از یکدیگرند، اما این را قبول نداشت که بین قوای صورتِ مفروض تمایزی واقعی وجود داشته باشد. قبلاً دیدیم که او از پذیرش این [دیدگاه] امتناع کرد که نفس یا صورت حسی قوایی داشته باشد که واقعاً از خود نفس حساس و از یکدیگر متمایز باشند، مگر این‌که مقصود از «قوه‌ها» فقط استعدادهای عَرَضی در اندام‌های حسی متعدد باشد. او همین‌طور از پذیرش این [نظر] امتناع کرد که نفس یا صورت ناطقه قوایی داشته باشد که در واقع از خود نفس ناطقه و از یکدیگر متمایزند. نفس ناطقه ناممتد و روحانی است؛ و نمی‌تواند از نظر هستی‌شناختی اجزاء یا قوای متمایزی داشته باشد. آنچه عقل نامیده می‌شود صرفاً نفس ناطقهٔ فاهمه است، و آنچه اراده می‌نامیم فقط نفس اراده‌کننده است. نفس ناطقه افعال را می‌آفریند؛ و قدرت یا قوهٔ عقلانی «فقط بر ذات نفس دلالت ندارد، بلکه به عمل فهمیدن هم به‌طور ضمنی دلالت می‌کند. وضعیت اراده نیز همین‌طور است».[1]

---

1. 2 *Sent.*, 24, L.

پس، به‌معنایی، عقل و اراده واقعاً از هم متمایزند، یعنی، در صورتی که آن‌ها را واژه‌های تضمّنی در نظر بگیریم [چنین است]؛ زیرا عمل فهمیدن واقعاً از عمل اراده‌کردن متمایز است. اما اگر به چیزی اشاره داشته باشیم که افعال را می‌آفریند، عقل و اراده واقعاً از یکدیگر متمایز نیستند. اصل صرفه‌جویی را واقعاً می‌توان در حذف قوا یا مبادی متمایز به‌کار گرفت.[1] نفس ناطقه یکی است [اما] می‌تواند افعال مختلفی بیافریند. هیچ دلیل قاطعی هم وجود ندارد که بپذیریم عقل فعال غیر از عقل منفعل است. به‌طور مثال، شکل‌گیری مفاهیم کلی را می‌توان بدون فرض فعالیت عقل توضیح داد.[2] با وجود این، اوکام حاضر است عقل فعال را با استناد به مرجعیت «قدیس‌ها و فیلسوفان» بپذیرد،[3] به‌رغم این واقعیت که می‌توان به استدلال‌های اثبات وجود عقل فعال پاسخ داد [چون] در هر حال این‌ها استدلال‌های محتملی‌اند و نمی‌توان بیش از این بدان‌ها پرداخت.

۴. اوکام، با این ادعا که آدمی صورت‌های جوهری کثیری دارد و در عین حال با انکار این‌که عقل و اراده قوای واقعاً متمایزی‌اند، به دو اصل سنّت فرانسیسی وفادار ماند. اما آموزهٔ وجود صورت‌های کثیر در آدمی به‌طور سنّتی به‌معنای قبول صورت جسمانی به همراه نفس واحد آدمی بود، و نه، آنچنان که به نظر می‌رسید، به‌معنای تقسیم نفس به صورت‌های متمایز که همان معنای مورد نظر اوکام از تمایز بود. جایگزینی تمایز واقعی که اوکام عرضه کرد، و مستلزم جدایی‌پذیری بود، با تمایز صوری عینی اسکوتوس که همراه با ادعای وحدت آدمی بود سازگار نمی‌آمد. با وجود این، اوکام در بحث از تشخص آدمی بر این وحدت اصرار می‌ورزید. هر شخص فردِ جوهر عقلانی[4] است، چنین تعریفی هم دربارهٔ شخص مخلوق و هم دربارهٔ شخص نامخلوق معتبر بود.[5] هر فرد جوهری «موجودی کامل و دارای هویت غیرقابل تبادل است که نه می‌تواند ذاتی چیزی باشد و نه محمول (مفروض)[6] در چیزی».[7] کلماتِ «موجودی کامل» از طبقهٔ افراد جوهری[8] هر جزئی، خواه جزء ذاتی خواه جزء لازم، را خارج می‌کنند، درحالی‌که کلماتِ «دارای هویت غیرقابل تبادل» ذات الهی را خارج می‌کنند که، هرچند موجود کاملی است، کاملاً به «اشخاص الهی»[9] تبدیل می‌شود. عبارت «نه می‌تواند ذاتیِ

1. *Ibid*., K.
2. *Ibid*., 25, O.
3. *Ibid*., A A.
4. *suppositum intellectuale*
5. 1 *Sent*., 25, J.
6. supported (*sustentatum*)
7. *Quodlibet*, 4, 11.
8. *supposita*
9. the divine Persons

چیزی باشد» اعراض را کنار می‌گذارد، درحالی‌که «نه محمول[1] (از نظر اوکام «مقبول»[2] یا «مفروض»[3]) در چیزی باشد» طبیعت انسانی مسیح را خارج می‌کند که در «شخص دوم»[4] مفروض گرفته شده است و در نتیجه شخص نیست. اوکام در تفسیر بر جملات، «شخص» را این‌گونه تعریف می‌کند: «طبیعت عقلانی و کاملی که نه محمول (و نه تأییدشده[5]، نه مفروض) در چیزی دیگر است و نه می‌تواند، همچون یک جزء، همواره با چیز دیگری یک موجود را تشکیل دهد».[6] در باب سه شخص الهی، هر فرد جوهری عقلانی یا شخص متشکل از ذات الهی و یک رابطه است.[7]

پس، شخص آدمی کل وجود آدمی است و نه‌فقط صورت یا نفس ناطقه‌اش. به سبب صورت ناطقه است که هر انسانی یک فرد جوهر عقلانی است و از هر نوع فرد جوهر دیگری متمایز می‌شود؛ اما این کل آدمی، و نه‌فقط صورت ناطقهٔ او، است که شخص آدمی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، اوکام، همراه با قدیس توماس، بر این اعتقاد بود که هرگاه نفس آدمی پس از مرگ از بدن جدا می‌شود [دیگر] یک شخص نیست.[8]

۵. اختیار یکی از ویژگی‌های اصلی مخلوق عاقل است.[9] اختیار قدرتی است که «با آن می‌توانم معلولی را چنان بیافرینم که، بی‌هیچ تغییری در آن توانایی، به‌طور برابر و محتمل بر به‌وجود آوردن یا به‌وجود نیاوردن آن معلول توانا باشم».[10] این سخن را که آدمی چنین قدرتی دارد نمی‌توان با استدلال پیشینی اثبات کرد، اما «با وجود این می‌توان آشکارا از راه تجربه به آن پی برد، یعنی از راه این حقیقت که هر انسانی که این تجربه را دارد هر قدر هم که عقل او چیزی را تحمیل کند ارادهٔ او می‌تواند آن را بخواهد یا نخواهد».[11] به علاوه، این‌که مردم را تحسین و تقبیح می‌کنیم، یعنی مسئولیت اعمال یا برخی از اعمال آنان را به خود آنان نسبت می‌دهیم، نشان می‌دهد که اختیار را همچون یک واقعیت پذیرفته‌ایم. «تا عملی در توان ما نباشد سزاوار سرزنش نمی‌شود؛ هیچ‌کس کور مادرزاد را سرزنش نمی‌کند، زیرا کوری او به سبب [فقدان] حس ([از] علت حسی)[12]

1. not supported by
2. taken up
3. assumed
4. the second Person
5. neither supported (*nec sustentatur*, not assumed).
6. 3 *Sent*., 1, B; Cf. 1 *Sent*., 23, 1, C.
7. 1 *Sent*., 25, 1, J.
8. *Ibid*., 23, 1, C
9. *Ibid*., 1, 3, U.
10. *Quodlibet*, 1, 16.
11. *Ibid*.
12. *caecus sensu*

است. اما اگر کوری او ناشی از عمل خودش باشد سزاوار سرزنش می‌شود».[1]

بر طبق نظر اوکام، اراده مختار است که سعادت، یعنی غایت نهایی، را بخواهد یا نخواهد؛ این ارادهٔ از روی ضرورت نیست. این نکته در خصوص غایت نهایی، یعنی خدا که مسلم تلقی شده است، واضح است. «هیچ چیزی جز خدا نمی‌تواند اراده را خشنود کند، زیرا عملی که معطوف به چیزی جز خدا باشد دلهره و اندوه را از میان نمی‌بَرَد. زیرا هر چیزی که شیء مخلوق بتواند داشته باشد، اراده می‌تواند آرزوی چیزی جز دلهره و اندوه داشته باشد.[2] اما این‌که بتوانیم بهره‌ای از ذات الهی داشته باشیم از راه فلسفه اثبات‌پذیر نیست؛ این مربوط به ایمان است.[3] پس اگر ندانیم که می‌توانیم بهره‌ای از خدا داشته باشیم، نمی‌توانیم آن را اراده کنیم. و حتی اگر از راه ایمان بدانیم که می‌توانیم بهره‌ای از خدا داشته باشیم، همان‌طور که تجربه نشان می‌دهد، باز می‌توانیم آن را اراده کنیم یا اراده نکنیم. به علاوه، حتی به‌طور کلی، سعادت کامل را بنا به ضرورت اراده نمی‌کنیم؛ زیرا عقل می‌تواند بر این باور باشد که برای آدمی ناممکن است که به سعادت کامل برسد و برای ما تنها وضعیت ممکن همان وضعیتی است که خود را بالفعل در آن می‌یابیم. اما اگر عقل بتواند بر این باور باشد که رسیدن به سعادت کامل ناممکن است، می‌تواند این را بر اراده تحمیل کند که اراده نباید چیزی را بخواهد که ناممکن است و با واقعیت حیات آدمی سازگار نمی‌شود. و در این مورد اراده می‌تواند آنچه را که عقل می‌گوید نباید اراده کرد نخواهد. در واقع، حکم عقل مملو از خطاست؛ «ضرورتی ندارد که اراده با حکم عقل موافق باشد، اما اراده می‌تواند با حکم عقل موافق باشد، چه این حکم درست باشد چه نادرست».[4]

نظر اوکام دربارهٔ تأکید بر آزادی اراده هنگام مواجهه با حکم عقل، از سنّت عمومی فیلسوفان فرانسیسی تبعیت می‌کرد. اما باید خاطرنشان کرد که دیدگاهش دربارهٔ آزادی اراده حتی در خصوص خواست سعادت به‌طور کلی[5] با نظریهٔ او دربارهٔ اخلاق سازگار بود. اگر اراده مختار است که سعادت را بخواهد یا نخواهد، نمی‌توان خیربودن افعال آدمی را برحسب ارتباط با غایتی که بنا به ضرورت مطلوب است در نظر گرفت. و در واقع نظریهٔ اخلاقی اوکام، همان‌طور که به‌زودی خواهیم دید، به‌نحو برجسته‌ای آمرانه بود.

1. 3 *Sent.*, 10, H.
2. 1. *Sent.*, 1, 4, S.
3. *Ibid.*, E.
4. *Ibid.*, 1, 6, P.
5. happiness in general *(beatitudo in communi)*

فقط باید انتظار داشت که اصرار اوکام بر این باشد که اراده در گزینش فعلی متعارض با فعلی که میل حسی به‌شدت بدان گرایش دارد مختار است.[۱] اما او مطمئناً تصدیق می‌کرد که در میل حسی و در اراده عادات و تمایلات وجود دارند.[۲] به گفتهٔ او، در توضیح این‌که چگونه عادات در توانایی مختارانه‌ای مثل اراده، همچون نتیجهٔ افعال تکراری میل حسی، شکل می‌گیرند مشکلی وجود دارد؛ اما این‌که آن‌ها شکل می‌پذیرند موضوع تجربه است. «به دست دادنِ علتِ این‌که چرا اراده چندان گرایش بدان ندارد تا چیزی را بخواهد که موجب دردی در میل حسی می‌شود مشکل است.» علت آن را نمی‌توان در حکم عقل یافت، زیرا عقل همان‌قدر که می‌تواند بگوید اراده باید آن چیز را بخواهد همان‌قدر هم می‌تواند بگوید که اراده نباید آن چیز را بخواهد. اما «تجربه آشکار می‌سازد که حتی اگر عقل بگوید که باید در راه وطن جان را فدا کرد، اراده گویی به‌طور طبیعی به خلاف آن مایل است». از سوی دیگر، نمی‌توانیم به‌راحتی بگوییم که علت گرایش به اراده لذتی است که در میل حسی وجود دارد، زیرا «لذتی که از میل حسی ناشی می‌شود هر قدر هم که شدید باشد اراده می‌تواند، با تکیه بر اختیارش، خلاف آن را برگزیند». «بنابراین، می‌گویم که به‌نظر می‌رسد میل طبیعی اراده علت دیگری جز این نداشته باشد که ماهیت آن چنین است؛ ما از راه تجربه به این حقیقت پی می‌بریم.»[۳] به عبارت دیگر، این حقیقت تجربی تردیدناپذیر است که اراده به پیروی از میل حسی گرایش دارد؛ اما مشکل است که از این حقیقت توضیح نظری خرسندکننده‌ای به دست دهیم، چنین توضیحی در ماهیت این حقیقت تغییری ایجاد نمی‌کند. اگر در جهت خاصی تسلیم خواست‌های میل حسی بشویم، عادت به‌وجود می‌آید، و این عادت در چیزی که می‌توانیم آن را عادت ارادی بنامیم منعکس می‌شود، و اگر اراده به‌قدر کافی در مقابل میل حسی واکنش نشان ندهد این عادت به‌شدت رشد می‌کند. از سوی دیگر، اراده این توان را دارد که برخلاف عادت و میل عمل کند، حتی اگر مشکل باشد، چون اراده ذاتاً مختار است. عمل آدمی را هرگز نمی‌توان فقط به عادت و میل نسبت داد؛ زیرا اراده می‌تواند به‌نحوی برخلاف عادت و میل دست به انتخاب بزند.

۶. ارادهٔ مختارِ مخلوق تابع الزام اخلاقی است. خدا به چیزی (کاری) ملزم نیست و

1. 3 *Sent.*, 10. D.
2. Cf. 3 *Sent.*, 4, M; 3 *Sent.*, 10, D; 4 *Sent.*, 12, C.
3. 3 *Sent.*, 13, U.

نمی‌تواند باشد؛ اما آدمی کاملاً به خدا وابسته است، و در افعال اختیاری خود وابستگی‌اش را همچون الزام اخلاقی نمایان می‌سازد. او از نظر اخلاقی ملزم به خواستن چیزی است که خدا خواستن آن را به وی دستور می‌دهد و ملزم به نخواستن چیزی است که خدا نخواستن آن را به او دستور می‌دهد. پس، مبنای هستی‌شناختی حکم اخلاقی وابستگی آدمی به خدا، یعنی مخلوق به خالق است؛ و محتوای قانون اخلاقی از فرمان الهی به دست می‌آید. «شر چیزی جز این نیست که آدمی کاری را انجام دهد که ملزم به انجام دادن خلاف آن است. الزام شامل حال خدا نمی‌شود، زیرا خدا ملزم به انجام دادن چیزی نیست.»[1]

همین برداشت شخصی از قانون اخلاقی با اصرار اوکام بر قدرت مطلق و اختیار الهی ارتباط تنگاتنگ دارد. همین که این حقایق همچون حقایق وحیانی پذیرفته شوند، از نظر اوکام کل نظام مخلوق، که دربردارندهٔ قانون اخلاقی هم هست، کاملاً محتمل به‌نظر می‌رسد، به این معنا که نه‌تنها وجود آن بلکه ذات و صفت آن نیز به ارادهٔ خلاق و قادر مطلق الهی وابسته است. اوکام، پس از خلاصی از مثال کلی انسان در عقل الهی، توانست مثال قانون طبیعی را که ذاتاً تغییرناپذیر است کنار بگذارد. از نظر قدیس توماس، آدمی مطمئناً ممکن‌الوجود بود، به این معنا که وجود او به قصد مختارانهٔ خدا وابسته است؛ اما خدا نمی‌توانست موجود ویژه‌ای را که انسان می‌نامیم بیافریند و فرمان‌هایی را بدون در نظر گرفتن محتوای آن‌ها بر او وضع کند. هرچند قدیس توماس، برپایهٔ دلایل تفسیریِ برگرفته از کتاب‌های مقدّس، دریافت که خدا می‌تواند از برخی قواعد قانون طبیعی بی‌نیاز شود، اسکوتوس اساساً همین نظر قدیس توماس را داشت.[2] افعالی وجود دارند که ذاتاً شرّند و چون شرّند منع شده‌اند: دلیل شربودن آن‌ها فقط این نیست که منع شده‌اند. با این‌حال، از نظر اوکام، معیار نهایی احکام اخلاقی ارادهٔ الهی است: قانون اخلاقی بیش از آن‌که نهایتاً بر ذات الهی مبتنی باشد بر قصد مختارانهٔ الهی مبتنی است. به علاوه، او دربارهٔ این‌که از موضع خود به نتایجی منطقی دست یابد تردیدی به خود راه نمی‌داد. خدا، همچون خالق و مبقی کلی، با هر فعلی، حتی با فعل بیزاری از خدا، مقارن است. اما او همین‌طور می‌توانست، در مقام علت تامه، علت همان فعلی باشد که در مقام علت ناقصه با آن مقارن است. «بنابراین، او می‌تواند علت تامهٔ فعل بیزاری از خدا باشد،

1. 2 *Sent.*, 5, H.

۲. دربارهٔ نظریهٔ اخلاقی اسکوتوس ← به جلد دوم این تاریخ فلسفه، صص ۶۸۶ـ۶۹۳.

و آن از قصد اخلاقی تهی است».[1] خدا تابع هیچ الزامی نیست؛ بنابراین، خدا می‌تواند علت هر فعلی در ارادهٔ آدمی باشد که از نظر اخلاقی هرگاه که آدمی باعث و بانی این فعل است فعل شر تلقی می‌شود. اگر آدمی باعث و بانی این فعل باشد، مرتکب گناه شده است، زیرا او ملزم به آن است که به خدا عشق بورزد نه این‌که از خدا متنفر باشد؛ اما الزام، که حاصل تحمیل الهی است، نمی‌تواند خود خدا را در بر بگیرد. «خود این حقیقت که خدا امری را اراده می‌کند اجراشدن آن امر را الزامی می‌سازد... بنابراین، اگر بناست که خدا علت نفرت از خودش در ارادهٔ کسی باشد، یعنی اگر بناست که خدا علت تامّهٔ این فعل باشد (خدا، ظاهراً، علت ناقصهٔ این فعل است)، نه آن شخص گناهکار است و نه خدا؛ زیرا خدا ملزم به چیزی نیست، درحالی‌که آن شخص (در این مورد) ملزم نیست، زیرا این فعل در توان خود او نیست.»[2] خدا می‌تواند آن کاری را انجام دهد یا به کاری امر کند که مستلزم تناقض منطقی نباشد. بنابراین، طبق نظر اوکام، چون بین عشق به خدا و عشق به مخلوق تنافر طبیعی یا ظاهری وجود ندارد، به‌نحوی که خدا منع کرده باشد، خدا می‌توانست حکم به «زناکاری»[3] بدهد. بین عشق به خدا و عشق به مخلوق، اگر نامشروع باشد، فقط تنافر عَرَضی وجود دارد، یعنی تنافری که ناشی از این حقیقت است که خدا عملاً آن نوع عشق به مخلوق را منع کرده است. بنابراین، اگر بناست که خدا حکم زناکاری بدهد، زناکاری نه‌تنها مشروع، بلکه تحسین‌برانگیز هم می‌شود.[4] خدا نفرت از خدا، دزدی، حکم به «زنای محصنه»[5] را منع کرده است. اما خدا می‌توانست به آن‌ها فرمان دهد؛ و، اگر به آن‌ها فرمان داده بود، آن‌ها افعال تحسین‌برانگیزی می‌شدند.[6] هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که اوکام این شجاعت را نداشت که از نظریهٔ شخصی خود در حوزهٔ اخلاق نتایج منطقی بگیرد.

نیازی به گفتن نیست که مقصود اوکام این نبود که بگوید زنای محصنه، زنا، دزدی، و تنفر از خدا در نظام اخلاقی کنونی اعمال مشروعی به شمار می‌روند، چه رسد به این‌که مقصود او ترغیب به ارتکاب چنین اعمالی باشد. او بر این اعتقاد بود که چون خدا چنین اعمالی را منع کرده است این‌گونه اعمال نادرست‌اند؛ قصد او این بود که بر قدرت مطلق و اختیار الهی تأکید کند نه این‌که به بی‌وبندباری برانگیزد. او از تمایز بین قدرت مطلق[7]

---

1. 2 *Sent*., 19, p.
2. 4 *Sent*., 9, E-F.
3. fornication
4. 3 *Sent*., 12, AAA.
5. adultery
6. 2 *Sent*., 19, O.
7. absolute power (*potentia absoluta*)

خدا، که خدا با آن می‌توانست برضد اعمالی فرمان دهد که، در واقع، منع کرده است، و امر مطلق[1] خدا، که بدان‌وسیله خدا عملاً اصول اخلاقی معیّنی را رسمیت بخشیده است، بهره بُرد. اما او این تمایز را به‌نحوی توضیح داد که بتواند این موضوع را روشن و واضح سازد که خدا نه‌تنها می‌تواند نظام اخلاقی دیگری را رسمیت بخشد، بلکه می‌تواند هر زمانی به کاری فرمان دهد که عملاً منع کرده است.[2] پس، بی‌معناست که دلیل نهاییِ قانونِ اخلاقی را در چیزی جز امر[3] الهی جست‌وجو کنیم. الزام از رویارویی اختیار مخلوق با حکم اخلاقی ظاهری ناشی می‌شود. در مورد خدا در باب حکم اخلاقی ظاهری نمی‌توان مسئله‌ای داشت. بنابراین، خدا ملزم نیست که به نوع خاصی از عمل، و نه ضدّ آن، حکم بدهد. این‌که او به کاری فرمان داده و از فعلی منع کرده است برحسب قصد مختارانهٔ خدا توضیح‌پذیر است و دلیل کافی آن همین است.

بسیار طبیعی است که عنصر حاکم بر نظریهٔ اخلاقی اوکام همان باشد که بیشترین توجه را به خود جلب کرده است. اما عنصر دیگری هست که باید بدان نیز اشاره کرد. صرف‌نظر از این حقیقت که اوکام فضایل اخلاقی را با تکیه بر تحلیل ارسطویی بررسی می‌کند، از مفهوم مدرسی قاعدهٔ درست[4] بارها بهره می‌بَرَد. قاعدهٔ درست به اصلِ اخلاق ــ دست‌کم اصل تقریبی اخلاق ــ تعبیر می‌شود. «می‌توان گفت که هر ارادهٔ درستی در تطابق با قاعدهٔ درست است.»[5] همین‌طور، «هیچ فضیلت اخلاقی، و هیچ فعل فضیلت‌مندانه‌ای ممکن نیست، مگر این‌که مطابق با قاعدهٔ درست باشد؛ زیرا در کتاب دوم اخلاق[6]، قاعدهٔ درست دربردارندهٔ تعریف فضیلت است».[7] به علاوه، برای این‌که عملی فضیلت‌مندانه باشد، نه‌تنها باید با قاعدهٔ درست مطابقت کند بلکه باید به دلیل تطابق با قاعدهٔ درست به اجرا نیز درآید. «هیچ فعلی کاملاً فضیلت‌مندانه نیست مگر آن‌که در این فعل چیزی اراده شود که قاعدهٔ درست تعیین کرده است: آن‌هم به این دلیل که مجوّز آن قاعدهٔ درست است.»[8] زیرا اگر کسی آنچه را که قاعدهٔ درست تعیین کرده است فقط به این دلیل که لذتبخش است یا به انگیزهٔ دیگری اراده کند، و به این نکته توجه نداشته باشد که قاعدهٔ درست آن را تعیین کرده است، عمل او «فضیلت‌مندانه

1. *potentia ordinata*
2. Cf. *Opus nonaginta dierum*, c. 95.
3. *fiat*
4. right reason (*recta ratio*)
5. 1 *Sent.*, 41, K.
6. *Ethics*
7. 3 *Sent.*, 12, NN، برای ارجاع به اخلاق ارسطو ← *Nicomachean Ethics, 1107,* a.
8. 3 *Sent.*, 12, CCC.

نخواهد بود، زیرا مطابق با قاعدهٔ درست درنخواهد آمد. برای این‌که عملی مطابق با قاعدهٔ درست درآید باید آنچه را که قاعدهٔ درست تعیین کرده است، به این دلیل که این‌گونه تعیین شده است، اراده کرد»[1]. البته، اصرار بر این انگیزه به معنای طغیان ناگهانی «پارساگرایی»[2] از ناحیهٔ اوکام نبود: بنابر تأکید ارسطو، برای این‌که عملی کاملاً فضیلت‌مندانه باشد آن را باید فقط برای خود آن انجام داد، چون انجام دادن آن کار درست است. او می‌گوید که ما عملی را عادلانه می‌نامیم که انسان عادلی آن را انجام دهد؛ اما نتیجهٔ آن این نیست که عادل‌بودن آن انسان یا صاحب فضیلت عدالت‌بودن او صرفاً به این دلیل است که او دست به عملی می‌زند که آدم عادل در پیشامدها به آن عمل دست می‌زند. او باید آن را به این سبب انجام بدهد که آدم عادل آن را انجام می‌دهد؛ و این مستلزم آن است که آن عمل به این دلیل که انجام‌دادنش، کار عادلانه‌ای است صورت پذیرد.[3]

پس، قاعدهٔ درست همانا اصل اخلاقیات است. هر کسی ممکن است دربارهٔ این‌که حُکم قاعدهٔ درست چیست اشتباه بکند؛ اما، حتی اگر در اشتباه باشد، ملزم است ارادهٔ خود را منطبق با چیزی سازد که تصور می‌کند قاعدهٔ درست آن را تعیین کرده است. به عبارت دیگر، همواره باید تابع «وجدان»[4] بود، ولو این‌که وجدان بر خطا باشد. البته آدمی مسئول وجدان خطاکار خویش است؛ اما شاید هم او در «جهل لاعلاج» باشد، و در این مورد او مسئول اشتباهش نیست. اما، در هر حال، او مجبور است تابع حکم وجدانش باشد. «ارادهٔ مخلوقی که تابع وجدان خطاکار لاعلاجی است ارادهٔ درستی است، زیرا ارادهٔ الهی بر این تعلق گرفته است که حالا که عقل این مخلوق سزاوار سرزنش نیست ارادهٔ او تابع عملش باشد. اگر ارادهٔ این مخلوق برخلاف این عقل (یعنی، برخلاف وجدان خطاکار لاعلاج» عمل کند، گناه کرده است... .»[5] هرکسی از نظر اخلاقی ملزم به انجام‌دادن کاری است که به درست‌بودن آن ایمان راسخ دارد. این آموزه که آدمی از نظر اخلاقی ملزم به پیروی از وجدان خویش است و پیروی از وجدان خطاکار لاعلاج، که از گناه‌بودن به دور است، یک وظیفه است، آموزهٔ جدیدی در قرون وسطا نبود، اما اوکام آن را به‌نحوی واضح و روشن بیان کرد.

---

1. *Ibid.*, CCC-DDD
2. puritanism
3. Cf. *Nicomachean Ethics*, 1105, a b.
4. conscience
5. 3 *Sent.*, 13, O.

بدین‌ترتیب، دست کم در نگاه نخست، به‌نظر می‌رسد با چیزی روبه‌رو هستیم که در فلسفهٔ اوکام همسنگ با دو نظریهٔ اخلاقی است. از سویی، او از قانون اخلاقی برداشتی مرجع‌گرایانه دارد. این برداشت ظاهراً تابع این نگرش بود که فقط اصول اخلاقی وحیانی می‌توان داشت؛ زیرا آدمی چگونه می‌تواند هر اصل اخلاقی را که کاملاً به قصد مختارانهٔ خدا وابسته است از راهی غیر از وحی به‌دست آورد؟ نمی‌توان در این‌باره از راه استنتاج عقلانی معرفتی به‌دست آورد. از سوی دیگر، اوکام بر قاعدهٔ درست تأکید دارد، که ظاهراً دلالت بر این دارد که قاعده می‌تواند آنچه را که درست و یا غلط است تشخیص دهد. برداشت مرجع‌گرایانه از اخلاقیات بیانگر این نکته است که اوکام به اختیار و قدرت مطلق خدا، آن‌طور که در وحی مسیحی مطرح است، اعتقاد داشت، درحالی‌که اصرار وی بر قاعدهٔ درست ظاهراً بیانگر تأثیر تعالیم اخلاقی ارسطو و نظریه‌های اخلاقی پیشینیان قرون وسطایی بر اندیشهٔ او بود. بدین‌ترتیب، چه‌بسا به‌نظر برسد که اوکام، در مقام الهی‌دان، بیانگر نوعی نظریهٔ اخلاقی، و در مقام فیلسوف بیانگر نوع دیگری از نظریهٔ اخلاقی است. بنابراین، اعتقاد بر این است که اوکام، به‌رغم برداشت مرجع‌گرایانه‌اش از قانون اخلاقی، طرفدار رشد نظریهٔ اخلاقی «عامیانه»[1] بود، همان نظریه‌ای که اصرار اوکام بر قاعده در حکم اصل اخلاقیات و نیز بر تکلیف عملی بدان کار که آدمی ایمان راسخ دارد که عمل به آن کار درستی است بیانگر آن است.

این سخن حقیقت دارد که تعالیم اخلاقی اوکام، بی‌چون و چرا، حاوی دو نظریهٔ اخلاقی است، و تصور می‌کنم که انکارناپذیر باشد. او بر پایهٔ سنّت مسیحی ـ ارسطویی به بناسازی پرداخت، و مقدار قابل ملاحظه‌ای از آن را حفظ کرد، مانند گفته‌هایی که دربارهٔ فضیلت‌ها، قاعدهٔ درست، حقوق طبیعی و غیره دارد. اما او بر این زیربنا روبنایی افزود که عبارت از برداشتی «فراشخصی»[2] از قانون اخلاقی بود؛ و به‌نظر نمی‌رسد که او کاملاً دریافته باشد که افزایش این روبنا مستلزم دست‌یازیدن او به بازآفرینی ریشه‌ای این زیربنا بوده است، یعنی بیش از آنچه بالفعل به مرحلهٔ عمل درآورده است. برداشت شخصی او از قانون اخلاقی در اندیشهٔ مسیحی بی‌سابقه نبود؛ اما مسئله این است که در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم، نظریهٔ اخلاق در مصاحبت تنگاتنگ با آن‌گونه مابعدالطبیعه بسط یافته بود که هرگونه دیدگاهی را که قانون اخلاق را صرفاً به ارادهٔ الهی منوط می‌دانست کنار گذاشت. اوکام، با حفظ بسیاری از نظریه‌های اخلاقی پیشین، در

1. lay
2. ultra-personal

همان حال که مدعی تفسیری مرجع‌گرایانه از قانون اخلاقی بود، ناگزیر با مشکلاتی روبه‌رو شد. البته، او همانند دیگر اندیشمندان مسیحی قرون وسطا وجود نظام اخلاقی واقعی را پذیرفت؛ و در بحث خود از موضوعاتی مثل کارکرد قاعده یا وجود حقوق طبیعی[۱] فهماند که عقل می‌تواند احکام یا دست‌کم احکام بنیادی قانون اخلاقی را که بالفعل معمول هستند تشخیص دهد. در عین حال، او اصرار داشت که آن نظام اخلاقی که بالفعل معمول می‌شود ناشی از قصد الهی است، به این معنا که خدا می‌توانست نظام اخلاقی دیگری را وضع کند و حتی اکنون می‌تواند به کسی فرمان به کاری را بدهد که برخلاف همان قانون اخلاقی باشد که خود وضع کرده است. اما اگر نظام اخلاقی کنونی فقط به قصد الهی وابسته است، چگونه می‌توانیم جز به‌واسطهٔ وحی بدانیم که آن چیست؟ به‌نظر می‌رسد که فقط اخلاق وحیانی می‌تواند وجود داشته باشد. با وجود این، به‌نظر نمی‌رسد که اوکام گفته باشد که فقط اخلاق وحیانی می‌تواند وجود داشته باشد: ظاهراً تصور او بر این بود که انسان‌ها می‌توانند، به معنایی، بدون وحی هم، قانون اخلاقی را تشخیص دهند. آن‌ها در این مورد، احتمالاً می‌توانند نظام عاقلانه یا مجموعه‌ای از وظایف فرضی را تشخیص دهند. انسان‌ها بدون وحی هم می‌توانند بدانند که برخی اعمال با طبیعت آدمی و جامعهٔ انسانی سازگارند و برخی اعمال دیگر به آن‌ها آسیب می‌رسانند؛ اما آنان نمی‌توانند قانون طبیعی تغییرناپذیری را تشخیص بدهند، زیرا چنین قانون طبیعی تغییرناپذیری وجود ندارد؛ همچنین آن‌ها نمی‌توانند بدون وحی بدانند که آیا اعمالی که آن‌ها را درست می‌انگارند، در واقع، اعمالی‌اند که خدا بدان‌ها فرمان داده است. اگر عقل نتواند به‌نحو متقاعدکننده‌ای وجود خدا را اثبات کند، بدیهی است که نمی‌تواند این را هم اثبات کند که خدا به این [امر] و نه به آن [امر] فرمان داده است. بنابراین، اگر الهیات اوکام را به حساب نیاوریم، به ظاهر، گونه‌ای احکام اخلاقی غیرمابعدالطبیعی و غیرکلامی خواهیم داشت که احکام آن را نمی‌توان احکام ضروری و تغییرناپذیر دانست. شاید اصرار اوکام بر تبعیت از وجدان، حتی وجدانی خطاکار، به همین دلیل باشد. شاید آدمی بتواند به‌تنهایی، یعنی بدون وحی، اخلاقی از نوع اخلاق ارسطویی را بسط و گسترش بدهد؛ اما او نتوانست قانون طبیعی مورد نظر قدیس توماس را تشخیص بدهد، زیرا برداشت مرجع‌گرایانهٔ اوکام از قانون اخلاقی، همراه با «اسم‌گرایی» او، نافی آن بود. پس، بدین‌معنا، شاید این سخن موجّه باشد که تعالیم اوکام

---

۱. در این باب ← به فصل بعد.

را تلویحاً حاوی دو اخلاق بدانیم، یعنی اخلاق مرجع‌گرایانه و اخلاق «عامیانه» یا غیرکلامی.

باری، این سخن که تعالیم اخلاقی اوکام تلویحاً حاوی دو نظام اخلاقی است یک چیز است، و این سخن که قصد او ایجاد اخلاقی جدا از الهیات بوده است چیز دیگر. هر کسی می‌تواند به‌نحو بسیار غیرمنصفانه‌ای بگوید که قصد او بیشتر برخلاف این بوده است، زیرا او آشکارا دریافت که پیشینیانش بر آموزه‌های قدرت مطلق و اختیار الهی به کمک آموزه‌های قانون طبیعیِ تغییرناپذیر سرپوش نهاده بودند. تا آن‌جا که به تفسیر ذهن خود اوکام مربوط می‌شود، روشن است که باید بر جنبهٔ شخصی نظریهٔ اخلاقی او تأکید کرد. فقط باید فقره‌ای مثل فقرهٔ زیر را دید که در آن اوکام می‌گوید دلیل این‌که فعلی که برخلاف خواست وجدان به‌عمل درآمده است فعل خطایی دانسته می‌شود این است که «این فعل برخلاف فرمان الهی و ارادهٔ الهی که خواستش سازگاری این فعل با قاعدهٔ درست است به‌عمل درآمده است».[1] به عبارت دیگر، دلیل نهایی و کافی این‌که چرا باید تابع قاعدهٔ درست و وجدان باشیم این است که خدا این‌گونه خواسته است. آخرین کلمه از «مرجع‌گرایی»[2] است. همین‌طور، اوکام دربارهٔ عملی سخن می‌گوید «که به‌طور ذاتی و ضرورتاً طبق فرمان الهی[3] فضیلت‌مندانه است».[4] او در همان بخش می‌گوید که «در نظام کنونی (مادام که نظام الهی کنونی برقرار است)[5] هیچ عملی از فضیلت کامل برخوردار نیست، مگر این‌که مطابق با قاعدهٔ درست به‌عمل آمده باشد». این‌گونه سخن‌ها وحیانی‌اند. هر عملی که ضرورتاً فضیلت‌مندانه است فقط به‌طور نسبی این‌گونه است، یعنی در صورتی که ارادهٔ خدا بر آن تعلق گیرد باید فضیلت‌مندانه باشد. با این فرض که این نظام را خدا به‌وجود آورده است، از نظر منطقی این نتیجه به‌بار می‌آید که برخی اعمال خوب و برخی دیگر بدند؛ اما خود این نظام وابسته به قصد الهی است. این نظام از ثبات معیّنی برخوردار است، و اوکام بر این تصور نبود که خدا، به تعبیری، همواره در حال تغییر نظام‌های خویش است، بلکه اصرار او بر این بود که ثبات آن مطلق نیست.

بدین‌ترتیب، می‌توان موضع اوکام را کم‌وبیش در این سطور خلاصه کرد: انسان، به منزلهٔ مخلوق مختاری که کاملاً به خدا وابسته است، از نظر اخلاقی ملزم به این است که

---

1. 3. *Sent.*, 13, C.
2. authoritarianism
3. *stante ordinatione divina*
4. *Ibid.*, 12, CCC.
5. *stante ordinatione quae nunc est*

درخصوص آن چیزی که خدا به آن امر یا از آن نهی می‌کند خواست خود را با خواست خدا هماهنگ کند. به بیان کامل، خدا می‌توانست به هر فعلی امر یا نهی کند، مشروط بر این‌که مستلزم تناقض نباشد. خدا عملاً قانون اخلاقی معیّنی را به‌وجود آورده است. انسان که موجودی عاقل است می‌تواند دریابد که باید مطیع این قانون باشد. اما او ممکن است نداند که خدا به چه چیزی امر کرده است؛ و در این مورد، او از نظر اخلاقی ملزم به انجام‌دادن کاری است که صادقانه بر این باور است که بر طبق اوامر خداست. عملی که به‌نحو دیگری باشد برخلاف عملی است که فرمان الهی به آن تعلق گرفته است، و عمل‌کردن به آن عمل گناهی است. روشن نیست که اوکام دربارهٔ جایگاه اخلاقی کسی که از وحی آگاه نیست، یا حتی از وجود خدا آگاه نیست، چه تصوری داشته است. به‌نظر می‌رسد که او تلویحاً می‌فهماند که عقل می‌تواند نظام اخلاقی کنونی را تشخیص دهد؛ اما، اگر مقصود او همین باشد، فهم این‌که چگونه می‌توان این تصور را با برداشت مرجع‌گرایانهٔ او از اخلاقیات وفق داد مشکل است. اگر قانون اخلاقی فقط به قصد الهی وابسته است، چگونه می‌توان بدون وحی به محتوای آن دست یافت؟ اگر بتوان بدون وحی به محتوای آن دست یافت، آن قانون چگونه می‌تواند فقط به قصد الهی وابسته باشد؟ به‌نظر می‌رسد که تنها راه رهایی از این مشکل آن است که بگوییم آنچه بدون وحی می‌توان بدان دست یافت فقط قوانین اخلاقی موقتی است که بر ملاحظات غیرکلامی مبتنی‌اند. اما نباید نگران این باشم که آیا اوکام عملاً در ذهن خود بر این اعتقاد بوده است که اخلاق فلسفی و درجهٔ دوم، متمایز از اخلاق الهی و الزام‌آور، امکان‌پذیر است. تصور او در جهت آن دسته از قوانین اخلاقی بود که عموم مسیحیان آن‌ها را قبول داشتند، هرچند او در ادامه بر این ادعا بود که این قوانین به گزینش مختارانهٔ خدا وابسته‌اند. او، به احتمال زیاد، از مشکلاتی که برداشت مرجع‌گرایانهٔ او به‌وجود آورده بود درک روشنی نداشت.

فصل هشتم

اوکام (۶)

بحث دربارهٔ فقر مطابق با [تعالیم] انجیل، و آموزهٔ حقوق طبیعی ــ سرچشمهٔ حاکمیت سیاسی قدرت روحانی نیست ــ رابطهٔ مردم با حاکم ــ نظریه‌های سیاسی اوکام تا چه میزان بدیع یا انقلابی بودند؟ ــ جایگاه پاپ در کلیسا

۱. این تصور که اوکام یک فیلسوف سیاسی بود، یعنی به‌نحو نظام‌مندی دربارهٔ ماهیت جامعهٔ سیاسی، حاکمیت، و حکومت فکر می‌کرد، تصور اشتباهی است. اوکام در نوشته‌های سیاسی خود درصدد این نبود که یک نظریهٔ سیاسی انتزاعی به دست دهد؛ این نوشته‌ها مستقیماً با مباحث آن عصر، مثل موضوع منصب پاپ، در ارتباط بودند، و هدف اصلی اوکام ردّ و طرد چیزی بود که او آن را تعرض و استبداد ناموجّه پاپ تلقی می‌کرد؛ او بیشتر به روابط بین پاپ و امپراتور و روابط بین پاپ و اعضای کلیسا نظر داشت تا دقیقاً به جامعهٔ سیاسی و حکومت سیاسی. اوکام به قانون و سنّت احترام می‌گذاشت و از استبداد دلبخواهی و بوالهوسانه که اوصاف مشترک فیلسوفان و الهی‌دانان قرون وسطا بود بیزاری می‌جست: این تصور که او درصدد زیر و رو کردن جامعهٔ قرون وسطایی بود تصور اشتباهی است. البته، حقیقت این است که اوکام بر آن بود تا اصول عامی را برای رابطهٔ کلیسا و دولت و برای حکومت سیاسی وضع کند؛ اما او در اصل در جریان پی‌گیری جدال‌هایی که بر سر مطالب ملموس و خاص و مناقشه‌آمیز پیش می‌آمد به این کار دست زد. به‌طور مثال، او در حدود سال ۱۳۳۲ کتاب نود روزه را در دفاع از نگرش میکائیل چزنایی در باب بحث دربارهٔ فقر مطابق با [تعالیم] انجیل منتشر

ساخت. پاپ یوهانس بیست‌ودوم آموزهٔ مربوط به فقر مطابق با [تعالیم] انجیل را، که مورد اعتقاد بیشتر فرانسیسی‌ها بود، با این عنوان که بدعت‌آمیز است محکوم ساخت و میکائیل را از مقام رهبر فرقهٔ فرانسیسی محروم کرد. پاسخ تند میکائیل، که همراه با بوناگراتیای برگامویی و اوکام به امپراتور لودویگ باواریایی پناه برده بودند، به فتوای چون مرد بدنهاد[1] (۱۳۲۹) پاپ منجر شد که در آن آموزه‌های میکائیل را باز هم محکوم کرد و فرانسیسی‌ها را به دلیل جسارتشان در انتشار قطعاتی در نقد بیانیه‌های پاپ مورد نکوهش قرار داد. اوکام در کتاب نود روزه مقابله‌به‌مثل کرد و این فتوا را به دقت مورد بررسی قرار داد و به‌نحو کوبنده‌ای به انتقاد از آن پرداخت. بنابراین، علت انتشار آن صرفاً بررسی نظری موضع مقام پاپ نبود، بلکه بحث عینی دربارهٔ فقر مطابق با [تعالیم] انجیل بود؛ این کتاب را فیلسوفی سیاسی در اوقات تأمل آرام ننوشته بود، بلکه آن را کسی تدوین کرده بود که در جدالی پرشور و حرارت مشارکت داشت. اوکام بیانیه‌های پاپ را با این عنوان که آن‌ها خود بدعت‌آمیزند نقد کرد و توانست به عقیدهٔ خطای یوهانس بیست‌ودوم دربارهٔ دیدار سعادتبخش اشاره‌ای بکند. پس، او در وهلهٔ نخست در مقام یک الهی‌دان می‌نوشت.

هرچند اوکام کتاب نود روزه را به قصد خاص دفاع از همقطاران فرانسیسی خود برای مقابله با بیانیهٔ پاپ نوشت، و هرچند مقدار زیادی از توجه خود را به کشف بدعت‌ها و خطاهای موجود در بیانیه‌های پاپ اختصاص داد، اما دربارهٔ مسئلهٔ فقر آنچنان خوب بحث کرد که از یک فیلسوف، از کسی که با استدلال منسجم و دقیق مأنوس است، انتظار می‌رفت. نتیجه این‌که می‌توان در این کتاب نظریه‌های عمومی اوکام را، به‌طور مثال، دربارهٔ حق مالکیت یافت، هرچند باید اعتراف کرد که تعیین دقیق این مسئله که کدام‌یک از معتقدات مورد بحث باورهای خود اوکام‌اند آسان نیست، زیرا نوشتهٔ او حساب‌شده‌تر و غیرشخصی‌تر از آن است که بتوان از نویسنده‌ای جنجال‌برانگیز و درگیر جدالی پرحرارت انتظار داشت.

هر آدمی حق طبیعی مالکیت دارد. خدا به آدمی این قدرت را داده است که از کالاهای زمین به‌نحوی که قاعدهٔ درست تعیین می‌کند استفاده کند، و از زمان «هبوط»[2] به بعد قاعدهٔ درست نشان می‌دهد که تصرف شخصی کالاهای اینجهانی امری ضروری

1. *Quia vir reprobus*

2. the Fall

است.[1] بدین‌ترتیب، حق مالکیت خصوصی حقی طبیعی، ناشی از ارادهٔ خدا، و بنابراین، محترم است به این معنا که هیچ قدرت زمینی نمی‌تواند هیچ‌کس را از این حق محروم سازد. دولت می‌تواند استفاده از حق مالکیت خصوصی را سروسامان بخشد، به‌نحوی که، به‌طور مثال، مالکیت در جامعه قابل انتقال باشد؛ اما نمی‌توان انسان‌ها را، برخلاف خواستشان، از این حق محروم کرد. اوکام منکر این نیست که، مثلاً، مجرم را می‌توان به‌طور مشروع از آزادی در کسب مالکیت محروم کرد، اما او اصرار دارد که حق مالکیت حقی طبیعی است که در ذات خود به قراردادهای موضوعهٔ جامعه وابسته نیست؛ و نمی‌توان کسی را بدون این‌که خودش مقصر باشد یا بدون دلیلی منطقی به زور از این حق محروم کرد، چه رسد به این‌که از خود حق محروم باشد.

اوکام از حق[2] همچون قدرت مشروع[3]، قدرت مطابق با قاعدهٔ درست[4]، سخن می‌گوید و قدرت‌های مشروعی را که بر قرارداد انسانی مقدمند از قدرت‌هایی که به قرارداد انسانی وابسته‌اند جدا می‌سازد. حق مالکیت شخصی قدرت مشروعی است که بر قرارداد انسانی مقدم است، زیرا قاعدهٔ درست نهادِ مالکیت شخصی را به‌منزلهٔ راه چاره‌ای برای وضعیت اخلاقی آدمی پس از هبوط تعیین می‌کند. چون آدمی اجازهٔ مالکیت و استفاده از ملک می‌یابد و مجاز به مقاومت در برابر هر کسی می‌شود که می‌کوشد به زور مالکیت او را از وی سلب کند، او حق مالکیت شخصی دارد، زیرا چنین اجازه‌ای[5] از قانون طبیعی ناشی می‌شود. اما همهٔ حقوق طبیعی مانند یکدیگر نیستند. نخست، حقوق طبیعی‌ای وجود دارند که اعتبار آن‌ها تا وقتی است که قرارداد خلاف آن‌ها منعقد شود. به‌طور مثال، طبق نظر اوکام، مردم روم حق انتخاب اسقف خود را دارند: این حق ناشی از این حقیقت است که آن‌ها ملزمند اسقف داشته باشند. مردم روم می‌توانند این حق انتخاب را به کاردینال‌ها واگذار کنند، هرچند اگر به دلایلی انتخابات کاردینال‌ها غیرممکن یا غیرعملی باشد حق انتخاب مردم روم به‌جای خود باقی است. این‌گونه حقوق طبیعی که مشروط هستند در زمرهٔ حقوقی‌اند که اوکام آن‌ها را حقوق ناشی از قانون طبیعی به معنای سوم می‌نامد.[6] دوم، حقوق طبیعی‌ای وجود دارند که در حالت انسانیت پیش از هبوط حاصل شده‌اند، هر چند این معنای «حق طبیعی» صرفاً به معنای حصول کمالی

---

1. *Opus nonaginta dierum*, c. 14.
2. right (*ius*)
3. legitimate power (*potestas licita*)
4. conformity with right reason (*conformis rationi rectae*)
5. permission (*licentia*)
6. *Dialogus*, 22, 6.

است که فقط یک‌بار به‌وجود می‌آید و دیگر تکرار نمی‌شود؛ این حق طبیعی موکول به تحقق آن کمال انسانی است. سوم، حقوقی وجود دارند که همچون احکام تغییرناپذیر اخلاقی‌اند، و حق مالکیت شخصی از جملهٔ این حقوق است. اوکام در مجمل[1] اظهار می‌کند که «قدرت سابق‌الذکرِ تصرف در اشیاءِ اینجهانی از یک حکم سرچشمه می‌گیرد و متعلق به قلمرو اخلاق محسوب می‌شود».[2]

اما به تمایز دیگری نیاز است. حقوق طبیعی به معنای سومی نیز وجود دارند (قاعدهٔ اول (اصلی)[3] اوکام) که چنان بر الزام اخلاقی مبتنی‌اند که هیچ‌کس مجاز به چشمپوشی از آن‌ها نیست، زیرا چشمپوشی از این حق، عین گناه، و مخالفت با قانون اخلاق است. بدین‌ترتیب، هرکس وظیفهٔ حفظ جان خود را دارد، و کسی که خود را با گرسنگی به کشتن می‌دهد گناه می‌کند و این برخلاف قانون اخلاقی است. اما اگر آدمی ملزم به حفظ جان خود است، این حق را دارد که جان خود را حفظ کند، حقی که نمی‌تواند از آن چشم بپوشد. اما حق مالکیت شخصی این‌گونه نیست. در واقع، حکم قاعدهٔ درست این است که انسان‌ها باید کالاهای اینجهانی را به تصرف و تملک خود درآورند؛ اما به‌منظور تحقق این فرمان ضرورتی ندارد که هر فردی از حق مالکیت شخصی استفاده کند و این امکان را بیابد که بر پایهٔ دلیلی درست و معقول، به‌منظور کسب مالکیت، از هر حقوقی چشم بپوشد. در این ارتباط، مطلب اصلی اوکام این است که چشمپوشی باید ارادی باشد، و اگر ارادی بود معقول است.

پاپ یوهانس بیست‌ودوم بر این اعتقاد بود که تمایز بین استفادهٔ صرف از اشیاءِ اینجهانی و داشتن حق استفاده از آن‌ها غیرواقعی است. او این اصل را مطرح کرد: «کسی که، به ناحق، از چیزی بهره می‌بَرد آن را ناروا مورد استفاده قرار می‌دهد». فرانسیسی‌ها مسلماً مجاز بودند که از اشیاءِ اینجهانی، مثل غذا و لباس، استفاده کنند. بنابراین، آنان باید در مورد آن‌ها حقی داشته باشند، یعنی حق استفاده از این اشیاء را دارند، و ادعایی که می‌گوید آنان در مورد آن‌ها هیچ حقی ندارند و این منصب پاپ است که مالک همهٔ آن‌ها باشد ادعایی غیرواقعی است. این پاسخ داده شد که کاملاً شدنی است که از حق مالکیت چشمپوشی کرد و، در عین حال، آن چیزهایی را که از آن‌ها رفع مالکیت شده است به‌طور مشروع مورد استفاده قرار داد. فرانسیسی‌ها از همهٔ حقوق مالکیت، حتی

1. *Breviloquium*
2. *inter pure moralia computatur*
3. *primus modus*

حق استفاده از چیزی، چشم پوشیدند: آنان همانند مستأجرانی نبودند که، بدون این‌که صاحب زمین باشند، حق استفاده از آن و میوه‌های آن را داشته باشند؛ آنان فقط از استفادهٔ «گذرا»ی اشیاءِ اینجهانی، که در مورد آن‌ها هیچ حق مالکیتی نداشتند، بهره‌مند بودند. به گفتهٔ اوکام، باید بین اوسوس یوریس[۱]، که همان حقّ استفاده از اشیاء اینجهانی بدون حقی در مورد اصل آن‌هاست، و اوسوس فاکتی[۲]، که از صِرف اجازهٔ استفاده از اشیاء دیگر، اجازه‌ای که در هر زمانی فسخ‌پذیر است، سرچشمه می‌گیرد، فرق گذاشت.[۳] پاپ گفته بود که فرانسیسی‌ها نمی‌توانند، مثلاً، از غذا استفاده کنند مگر این‌که در همان حال به‌طور مشروع حق استفاده از آن را داشته باشند، یعنی مگر این‌که دارای اوسوس یوریس باشند؛ اما اوکام می‌گفت که این صحت ندارد؛ فرانسیسی‌ها اوسوس یوریس ندارند بلکه فقط اوسوس فاکتی دارند؛ آن‌ها دارای اوسوس نودوس[۴] یا صِرفِ استفاده از اشیاءِ اینجهانی‌اند. صِرف اجازهٔ استفاده از آن‌ها حق استفاده از آن‌ها را به دست نمی‌دهد، زیرا این اجازه همواره ناپایدار است. فرانسیسی‌ها مصرف‌کنندگان ساده[5] به معنای دقیق آن هستند؛ استفادهٔ آنان از اشیاءِ اینجهانی را منصب پاپ، که دارای هم مالکیت کامل[۶] و هم مالکیت مصرف[۷] (یا، به تعبیر اوکام، اوسوس یوریس) بر این چیزهاست، مجاز و روا دانسته است. آنان از هر حق مالکیتی، هر چه باشد، چشم پوشیده‌اند، و فقر واقعی مطابق با [تعالیم] انجیل، مطابق نمونهٔ مسیح و «حواریون»[۸]، که نه به‌تنهایی و نه گروهی هیچ شیء اینجهانی نداشتند (عقیده‌ای که یوهانس بیست‌ودوم آن را بدعت‌آمیز خواند)، همین فقر است.

بحث کنونی دربارهٔ فقر مطابق با [تعالیم] انجیل به تاریخ فلسفه ربطی ندارد؛ اما به این منظور ذکری از آن به میان آمده است که نشان دهیم چگونه دلمشغولی اوکام به یک بحث عینی موجب شد که او به‌طور کلی دربارهٔ حقوق، و خصوصاً حق مالکیت، دست به پژوهش بزند. سخن اصلی او این بود که حق مالکیت شخصی حقی طبیعی است، اما حقی است که می‌توان به اختیار از آن چشم پوشید، و این چشمپوشی می‌تواند حتی شامل حق استفاده هم باشد. از دیدگاه فلسفی، اهمیت اصلی این بحث در این حقیقت

---

۱. *usus iuris* (حق مصرف)

۲. *usus facti* (اجازهٔ مصرف)

3. Cf. *Opus nonaginta dierum*, c. 2.

۴. *usus nudus* (صِرفِ مصرف)

5. *usuarii simplices*

6. *dominium perfectum*

7. *dominium utile*

8. Apostles

نهفته است که اوکام بر اعتبار آن‌گونه حقوق طبیعی اصرار داشت که مقدم بر قراردادهای انسانی‌اند، مخصوصاً با نظر به این حقیقت که او قانون را به ارادهٔ الهی وابسته کرد. شاید ظاهراً در این سخن که از سویی، قانون طبیعی به ارادهٔ الهی وابسته است و از سوی دیگر، حقوق طبیعی معیّنی وجود دارند که از ثبات قانون طبیعی برخوردارند ناسازگاری آشکاری هست، و وقتی که اوکام مدعی است که قانون طبیعی قانونی تغییرناپذیر و مطلق است به نظر می‌رسد که با خود در تناقض است. حقیقت این است که اوکام هرگاه بر وابستگی قانون اخلاق به ارادهٔ الهی تأکید می‌ورزد، در وهلهٔ نخست به این امکان اشاره می‌کند که خدا نظام اخلاقی متفاوتی با نظام اخلاقی بالفعل آفریده است، و، اگر این کل همان باشد که مقصود اوست، می‌توان با این سخن از تناقض با خود [= خُلف] برکنار بود که، در نظام کنونی، قانون اخلاقی قانونی مطلق و تغییرناپذیر است. اما مقصود اوکام بیش از این بود؛ مقصود او این بود که خدا می‌تواند از قانون طبیعی مستثنا باشد، یا نظام برخلاف قانون طبیعی عمل کند، حتی آن‌گاه که نظام اخلاقی کنونی ایجاد شده باشد. شاید نظریهٔ وابستگی قانون اخلاقی به ارادهٔ الهی بیش از آثار سیاسی در تفسیر بر جملات اوکام از وضوح بیشتری برخوردار باشد و نظریهٔ تغییرناپذیری قانون اخلاقی بیش از تفسیر بر جملات در آثار سیاسی او وضوح بیشتری داشته باشد؛ اما نظریهٔ نخست نه‌تنها در تفسیر، بلکه در آثار سیاسی او هم به ظهور می‌رسد. به‌طور مثال، او در گفت‌وگو می‌گوید که نمی‌توان کسی را از احکام قانون طبیعی به معنای دقیق آن استثنا کرد «مگر این‌که خدا اختصاصاً او را مستثنا کند».[1] همین موضوع در حل هشت مسئله[2] و در مجمل هم تکرار می‌شود. بدین‌ترتیب، بیشترین چیزی که می‌توان، از راه توجیه اوکام، در خصوص سازگاری یا ناسازگاری‌اش گفت این است که از نظر اوکام قانون طبیعی، با فرض نظام کنونی که خدا آفریده است، قانون تغییرناپذیری است، مگر این‌که خدا مداخله کند و قانون بخصوص دیگری را جای آن بنشاند. اوکام در مقام فیلسوف بعضی اوقات چنان سخن می‌گوید که گویی قوانین اخلاقی و حقوق انسانی مطلق وجود دارند؛ اما در مقام الهی‌دان مجبور بود به قدرت مطلق الهی آن‌طور باور داشته باشد که آن را می‌فهمید؛ و چون الهی‌دان و فیلسوف بود به ندرت می‌توانست وصف مطلق قانون اخلاقی را با تفسیر خود از قدرت مطلق الهی، قدرت مطلقی که از راه وحی معلوم است اما اثبات آن در توان فیلسوف نبود، سازش دهد.

---

1. *Dialogus,* 1, 3, 2, 24.

2. *Octo quaestionum decisiones,* 1, 13.

۲. بحث دربارهٔ فقر مطابق با [تعالیم] انجیل تنها بحثی نبود که اوکام با آن درگیر بود؛ او همین‌طور درگیر بحثی میان منصب پاپ و مقام امپراتور بود. در سال ۱۳۲۳ پاپ یوهانس بیست‌ودوم، با این ادعا که انتخاب امپراتور نیازمند تأیید پاپ است، کوشید در انتخاب امپراتور مداخله کند، و وقتی که لودویگ باواریایی انتخاب شد، پاپ این انتخاب را محکوم کرد. اما در سال ۱۳۲۸ لودویگ در رُم تاجگذاری کرده بود، و پس از آن اعلام کرد که پاپِ آوینیون معزول است و نیکولاس پنجم[1] را به جای او تعیین کرد. (اما این ضد پاپ می‌بایست در سال ۱۳۳۰، آنگاه که لودویگ عازم آلمان شده بود، از خود فروتنی نشان دهد.) نزاع بین پاپ و امپراتور تا پس از مرگ یوهانس بیست‌ودوم در سال ۱۳۳۴، هنگام حکمرانی بندیکت دوازدهم و کلمنت ششم، ادامه داشت تا این‌که اوکام در دورهٔ مقام پاپی کلمنت ششم در سال ۱۳۴۹ از دنیا رفت.

موضوعی که در این بحث مستقیماً مورد توجه بود موضوع استقلال امپراتور از منصب پاپ بود؛ اما اهمیت این جدال مطمئناً بیش از اهمیت این سؤال بود که آیا انتخاب امپراتور نیازمند تأیید پاپ است یا نه؛ ناگزیر پای موضوع وسیع‌تر رابطهٔ مناسب بین کلیسا و دولت به میان آمد. به علاوه، مسئلهٔ رابطهٔ درست حاکم و شهروندان نیز مطرح بود، هرچند این امر در وهلهٔ نخست در خصوص جایگاه پاپ در کلیسا مطرح شد. اوکام در این جدال قاطعانه از استقلال دولت از کلیسا دفاع کرد و دربارهٔ خود کلیسا به‌شدت به «استبداد» پاپ حمله کرد. مهم‌ترین اثر سیاسی او گفت‌وگو است، که نخستین بخش آن در عهد یوهانس بیست‌ودوم نوشته شده است. دربارهٔ اختیارات و حقوق امپراتور روم[2]، که در سال ۱۳۳۸ در عهد بندیکت دوازدهم نوشته شده است، بعداً در گفت‌وگو با عنوان دومین رسالهٔ بخش سوم آن آمده است. نخستین رسالهٔ همین بخش سوم، یعنی دربارهٔ اختیارات پاپ وروحانیان[3]، به‌منظور تفکیک نویسندهٔ آن از مارسیلیوس پادوایی نوشته شده است، و از همین مدافع صغیر[4] اخیر استخراج شده است. حل هشت مسئله دربارهٔ اختیارات دستگاه پاپی[5]، دست کم تا حدی، در پاسخ به کتاب دربارهٔ حقوق شاهان و امپراتوران[6] اثر لئوپولت بابِنبرکی[7] نوشته شده است، درحالی‌که اوکام در خلاصه‌ای دربارهٔ حکومت جبار[8]

1. Nicholas V
2. *De potestate et iuribus romani imperii*
3. *De potestate papae et cleri*
4. *Defensor minor*
5. *Octo quaestionum decisiones super potestatem summi pontificis*
6. *De iure regniet imperii*
7. Leopold of Babenberg
8. *Breviloquium de principatu tyrannico*

از دیدگاه‌های سیاسی خود تبیین روشنی به دست داد. آخرین اثر او، یعنی دربارهٔ اختیارات پاپ و امپراتور[1]، انتقاد تندی از پاپ آوینیون بود. دیگر آثار جنجال‌برانگیز او عبارتند از خلاصهٔ خطاهای پاپ[2]، و یک اثر زودرس که به بررسی شِکوه‌های اوکام از یوهانس بیست‌ودوم می‌پردازد، و آیا حاکم می‌تواند از اموال کلیسا برای جنگ استفاده کند، ولو پاپ راضی نباشد؟، که شاید بین ماه اوت سال ۱۳۳۸ و آخر سال ۱۳۳۹ نوشته شده باشد و قرار بود ثابت کند که ادوارد سوم، پادشاه انگلستان، در جنگ خود با فرانسه، در کمک گرفتن از روحانیت، حتی برخلاف میل یا دستور پاپ، بر حق بوده است.

می‌توان در ابتدا با بازگشت به مناقشهٔ روابط بین کلیسا و دولت اظهار کرد که اندیشهٔ اوکام غالباً بر پایهٔ چارچوب دیدگاه سیاسی قرون وسطای قدیم‌تر حرکت می‌کرد. به عبارت دیگر، او به رابطهٔ حاکم ملی با امپراتور توجه اندکی داشت، و بیش از این‌که به‌طور کلی به رابطهٔ کلیسا و دولت بپردازد به‌طور خاص با روابط بین پاپ و امپراتور سروکار داشت. با توجه به موقعیت وی، که پناهندهٔ دربار لودویگ باواریایی بود، تنها این انتظار می‌رفت ــ البته، هرچند به حق ــ که او نتواند موضوع اصلی و مورد علاقهٔ شخصی‌اش را بدون این‌که توجه خود را به موضوعات وسیع‌تر و کلی‌تر بسط دهد بررسی کند. همچنین، اگر کسی جدال‌های اوکام را از منظر تأثیر و تحوّل تاریخی‌شان در اروپا مدّ نظر قرار دهد می‌تواند بگوید که او، در واقع، خود را وقف موضوع روابط کلیسا و دولت کرده بود، زیرا جایگاه امپراتور نسبت به حاکمی ملی چون پادشاه انگلستان از حرمت بیشتری برخوردار بود.

اعتقاد اوکام به تمایز روشن میان قدرت‌های روحانی و اینجهانی، البته، نظریه‌های انقلابی به دست نمی‌داد. او اصرار داشت که رهبر کل حوزهٔ روحانی، یعنی پاپ، سرچشمهٔ قدرت و مرجعیت امپراتوری نیست، و نیز برای این‌که انتخاب امپراتور معتبر باشد نیازی به تأیید پاپ نیست. اگر پاپ قدرت قلمرو اینجهانی را به خود اختصاص دهد، یا درصدد چنین تصوری باشد، قلمروی را که در آن حق اعمال قدرت ندارد از درجهٔ اعتبار ساقط می‌کند. خاستگاه قدرت امپراتور نه ناشی از پاپ، بلکه ناشی از انتخاب او از سوی مردمی است که او را برگزیده‌اند. تردیدی جز این نمی‌توان داشت که اوکام خاستگاه قدرت سیاسی را خدا می‌دانست که از طریق مردم تحقق می‌یابد، خواه

1. *De pontificum et imperatorum potestate*
2. *Compendium errorum papae*

بی‌واسطه، مانند هنگامی که مردم حاکم را مستقیماً انتخاب می‌کنند، یا با واسطه، مانند هنگامی که مردم، صریحاً یا تلویحاً، توافق می‌کنند که قدرت سیاسی به‌نحو دیگری انتقال یابد. کشور نیازمند حکومت است و مردم نمی‌توانند از انتخاب حاکم، خواه در شکل امپراتور یا سلطان یا حکام، سر باز زنند؛ اما در هیچ مورد، قدرت فرمانروا متکی یا وابسته به قدرت روحانی نیست. بسیار آشکار است که قصد اوکام این نبود که، به صرفِ حمایت از امپراتور، قدرت عالیهٔ پاپ در امور اینجهانی را انکار کند؛ به‌طور مثال، در رسالهٔ آیا حاکم می‌تواند... چنین است. همهٔ فرمانروایان قانونی قدرتی دارند که از پاپ سرچشمه نمی‌گیرد.

۳. همان‌طور که قبلاً دیدیم، اوکام، تا آن‌جا که به امور اینجهانی مربوط می‌شد، حامی استقلال شاهان از کلیسا بود؛ با این حال، وی منکر قدرت اینجهانی منصب پاپ برای حمایت از مطلق‌گرایی سیاسی نبود. همهٔ انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند، به این معنا که از حق آزادی برخوردارند، و با این‌که اصل قدرت، همانند اصل مالکیت شخصی، متعلق به قانون طبیعی است، آنان از این حق طبیعی برخوردارند که حاکمان خود را انتخاب کنند. روش انتخاب فرمانروا و انتقال قدرت از یک فرمانروا به جانشین او وابسته به قانون بشری است، و بدیهی است که ضرورتی ندارد فرمانروای بعدی هم انتخاب شود؛ اما آزادی بنیادین آدمی برای انتخاب و تنفیذ قدرت اینجهانی حقی است که هیچ قدرت زمینی نمی‌تواند آن را از وی بازستاند. البته، جامعه می‌تواند به اختیار خود سلطنتی موروثی برپا کند؛ اما در این مورد، به ارادهٔ خود، خویش را تسلیم فرمانروا و جانشینان قانونی او می‌سازد، و اگر فرمانروا در امانت خیانت ورزد و از قدرت خود سوءاستفاده کند، جامعه می‌تواند و اختیار دارد او را عزل کند. «پس از این‌که کل عالَم به‌نحو خودجوش به حاکمیت و امپراتوری رومیان رضایت داد، همین امپراتوری یک امپراتوری صدیق و عادل و خوب بود»؛ مشروعیت آن بر پذیرش آزادانهٔ شهروندان متکی بود.[1] هیچ‌کس جز با انتخاب و رضایت جامعه نباید فراتر از جامعه باشد؛ هر جماعت و کشوری ملزم به انتخاب رهبری است که قصد انتخاب او را دارد.[2] اگر جماعتی در امور اینجهانی فاقد فرمانروایی باشند و درصدد برآیند که فرمانروا یا فرمانروایان خود را تعیین کنند، پاپ نه وظیفه دارد و نه قدرت که برای آن مردم فرمانروا تعیین کند.[3]

1. *Dialogus*, 2, 3, 1, 27.
2. *Ibid*, 2, 3, 2, 6.
3. *Opus nonaginta dierum*, 2, 4.

۴. این‌دو موضوع مهم، یعنی استقلال قدرت اینجهانی و آزادی مردم در انتخاب نوع حکومت خودشان، خودبه‌خود موضوع بدیعی نبودند. این‌دو بیانگر دیدگاه عمومی قرون‌وسطا بودند، و وقتی که اوکام گرایش برخی از پاپ‌ها را به اختصاص جایگاه و حقوق فرمانروایان اینجهانی عالَم به خود مورد اعتراض قرار داد، صرفاً بیان‌کنندهٔ اعتقاد بیشتر اندیشمندان قرون وسطایی بود که معتقد بودند باید آشکارا قلمرو روحانی را از قلمرو اینجهانی جدا ساخت. همین‌طور، همهٔ الهی‌دانان و فیلسوفان بزرگ قرون وسطا، به‌معنایی، به حقوق طبیعی اعتقاد داشتند و مخالف این تصور بودند که شاهان قدرت مطلق و نامحدود داشته باشند. قرون وسطاییان قانون و سنّت را محترم می‌شمردند و کاملاً مخالف قدرت استبدادی بودند؛ همچنین، این نظریه که فرمانروایان باید در چارچوب کلی قانون حکومت کنند بیانگر دیدگاه کلی قرون وسطایی بود. به‌سختی می‌توان دقیقاً گفت که تلقی قدیس توماس آکوئینی از مسئلهٔ خاستگاه قدرت حاکم چه بوده است؛ اما مطمئناً قدرت حاکم را از این جهت که هدف محدودی داشت محدود می‌دانست، و مطمئناً این تلقی را داشت که شهروندان مجبور نیستند که تسلیم حکومت استبدادی باشند. او تأیید می‌کرد که برخی از حکومت‌ها قدرت خود را مستقیماً از مردم (و درنهایت از خدا) می‌گیرند، یا می‌توانند بگیرند؛ همچنین، با این‌که هیچ نشانهٔ روشنی بر این نکته اشاره ندارد که تلقی او بر این بود که همهٔ حکومت‌ها به‌گونه‌ای ضروری قدرت خود را بدین‌نحو به‌دست می‌آورند، اعتقاد او بر این بود که می‌توان در مقابل استبداد به‌نحو موجّهی که آشوبگری به‌شمار نیاید مقاومت کرد. فرمانروا مسئول است و اگر به مسئولیت خود عمل نکند، بلکه از آن سوءاستفاده کند، جامعه ملزم به عزل اوست. بنابراین، با دلیل قانع‌کننده می‌توان گفت که اصول اوکام، در مورد نفرت از قدرت استبدادی و در مورد پافشاری بر قانون، ذاتاً تفاوتی با اصول قدیس توماس ندارند.

اما، حتی با این‌که اصرار اوکام بر تمایز بین قدرت‌های روحانی و اینجهانی و اصرارش بر حقوق بنیادی شهروندان در جامعهٔ سیاسی بدیع نبود، چه رسد به این‌که انقلابی باشد ــ در صورتی که بیانگر اصول انتزاعی تلقی شوند ــ این نتیجه به‌بار نمی‌آید که شیوه‌ای که او برپایهٔ آن، جدال خود با منصب پاپ را پی‌گیری می‌کرد جزو آن جنبش عام و همه‌گیری می‌تواند باشد که می‌توان آن را انقلابی نامید، زیرا در این جنبش عام و همه‌گیر، مشاجرهٔ لودویگ باواریایی با منصب پاپ یکی از مشاجرات بود و مشاجرهٔ بین فیلیپ عادل و بونیفاکیوس هشتم مشاجرهٔ کهنه‌تر دیگری؛ و همچنین جهت‌گیری این

جنبش، اگر از منظر تحول واقعی و تاریخی نگریسته شود، به سوی استقلال کامل دولت از کلیسا، حتی در امور روحانی بود. ممکن است که اندیشهٔ اوکام در چارچوب مقولات پیشین منصب پاپ و امپراتور حرکت کرده باشد، اما تثبیت تدریجی دولت‌های ملی متمرکز منجر به شکاف در توازن بین این‌دو قدرت و ظهور آن‌گونه آگاهی سیاسی شد که بیان ناقص خود را در «نهضت اصلاح دینی»[1] یافت. به‌علاوه، اگر خصومت اوکام با استبداد پاپ، حتی در حوزهٔ روحانی، در پرتو اظهارات کلی او دربارهٔ رابطهٔ شهروندان با حاکمان دیده شود، ناگزیر در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی نیز پیامدهای خود را خواهد داشت. اکنون به عقاید او دربارهٔ جایگاه پاپ در کلیسا می‌پردازم؛ هرچند از پیش اشاره به این نکته ارزشمند است که، اگرچه عقاید اوکام دربارهٔ هیئت حاکمهٔ کلیسا دربارهٔ قلمرو کلیسایی بود و منادی «جنبش اصلاح‌گرایانه‌ای»[2] شد که تقریباً باید معلول شقاق بزرگ (۱۳۷۸_۱۴۱۷) دانست، این عقاید خود بخشی از جنبش وسیعی هم بودند که با فروپاشی مسیحیت قرون وسطا به پایان رسیدند.

۵. از آن‌جا که مشاجرهٔ اوکام بر سر جایگاه پاپ در کلیسا بخشی از تاریخ کلیساست و نه تاریخ فلسفه، ضرورتی ندارد که در مورد آن، مگر به صورت کوتاه، سخن گفته شود؛ اما، همان‌طور که قبلاً ذکر شد، پیامدهای دیگر نظریه‌های او در این باب موجب شدند که بحث دربارهٔ آن‌ها مطلوب و پسندیده به نظر آید. بحث اصلی اوکام این بود که استبداد پاپ در درون کلیسا قابل توجیه نیست و برای کل مسیحیت زیان‌آور است، و آن را باید محدود و مهار ساخت.[3] راهی که اوکام برای محدودساختن قدرت پاپ مطرح کرد تأسیس «شورای عمومی»[4] بود. او احتمالاً به یاری تجربه و آگاهی خود از تشکیلات فرقه‌های «درویش‌مسلک»[5] پیش‌بینی کرد که جمعیت‌های دینی چون «کشیش‌نشین‌ها»[6]، «انجمن‌های محلی»[7] و «صومعه‌ها»[8] نمایندگان منتخب خود را به شوراهای استانی کلیسا اعزام کنند. همین شوراها نمایندگانی را برای شورای عمومی، شامل غیرروحانیان

---

1. Reformation
2. the Conciliar Movement
۳. اوکام منکر برتری پاپ نبود؛ او منکر چیزی بود که آن را برتری «مستبدانه» می‌نامید.
4. General Council
5. the mendicant Orders
۶. کشیش‌نشین‌ها (parish یا parishes) در کلیسای انگلستان به منطقه یا ناحیه‌ای گفته می‌شود که زیر قلمرو کشیش کلیسای محل است. ـ م.
۷. انجمن‌های محلی (chapter یا chapters) به اعضای مرکزی دینی گفته می‌شود که برای بحث و تعلیم گرد هم می‌آیند. ـ م.
8. monasteries

و روحانیان، انتخاب می‌کنند. باید توجه داشت که اوکام شورای عمومی را نهاد بیانیه‌های اعتقادات لغزش‌ناپذیر تلقی نمی‌کرد، ولو این‌که تصور او بر این بود که شورای عمومی احتمالاً بیش از پاپ به تنهایی برحق خواهد بود، و استبداد پاپ را محدود و مهار خواهد ساخت: او درگیر سیاست کلیسایی، یعنی مشروط کردن منصب پاپی بود و نه‌فقط موضوعات کلامی. او منکر این نبود که پاپ جانشین قدیس پتروس و «خلیفهٔ مسیح»[1] است، و در اصل نمی‌خواست حاکمیت پاپ بر کلیسا را ویران سازد؛ اما گویی تلقی او این بود که منصب پاپ آوینیون از حد خود فراتر رفته است و بدون تعیین حدود و ثغور معیّن شایستگی حاکمیت ندارد. بی‌تردید، او به اصول عقاید معتقد بود؛ اما انگیزهٔ او از اظهار این عقاید مبارزه با اعمال بالفعل قدرت مستبدانه و نامحدود بود، و به همین دلیل است که نظریه‌های او دربارهٔ مشروط کردن منصب پاپ در قلمرو سیاسی پیامدهای خود را داشت، ولو این‌که عقایدش را، هرگاه در ارتباط با آیندهٔ نزدیک بررسی می‌کنیم، باید آن‌ها را منادی حرکت اصلاح‌گرایانه تلقی کرد.

1. the Vicar of Christ

فصل نهم

جنبش اوکامی: ژون میرکوری و نیکولاس اوترکوری

جنبش اوکامی یا اسم‌گرا ـ ژون میرکوری ـ نیکولاس اوترکوری ـ اسم‌گرایی در دانشگاه‌ها ـ مطالب پایانی

۱. عبارت «جنبش اوکامی»[1] شاید اسم درخوری نباشد، زیرا ممکن است از این نام چنین فهمیده شود که ویلیام اوکام تنها بنیانگذار جریان فکری «جدید» در قرن چهاردهم بود و همهٔ اندیشمندان این جنبش نظریه‌های خود را از او گرفته‌اند. برخی از این اندیشمندان، مثل آدام ودام یا گودام[2] (ف: ۱۳۵۸) فرانسیسی، در واقع از شاگردان اوکام بودند، درحالی‌که برخی دیگر، مثل هولکوت[3] دومینیکی (ف: ۱۳۴۹)، بدون این‌که عملاً از شاگردان اوکام باشند، از نوشته‌های او تأثیر پذیرفته بودند. اما در سایر موارد، کشف این نکته مشکل است که فیلسوف مورد نظر تا کجا عقایدش را مدیون نفوذ اوکام است. با وجود این، حتی اگر از یک دیدگاه سخن‌گفتن از «جنبش اسم‌گرا» بر سخن‌گفتن از «جنبش اوکامی» ترجیح داشته باشد، نمی‌توان انکار کرد که اوکام پرنفوذترین نویسندهٔ این جنبش بود؛ همچنین درست این است که این جنبش باید با نام او در ارتباط باشد. نام‌های «اسم‌گرایی» و «واژه‌گرایی» معمولاً هر دو به‌طور یکسانی به مفهوم راه جدید اشاره دارند؛ و ویژگی بارز واژه‌گرایی همانا تحلیل کارکرد واژه در قضیه است، یعنی

1. Ockhamist Movement
2. Adam Wodham or Goddam
3. Holkot

آموزهٔ اطلاق یا «وضع»[1]. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، نظریهٔ اطلاق را می‌توان در منطقدانان پیش از اوکام یافت، مثلاً در نوشتارهای پتروس اسپانیایی؛ اما این اوکام بود که منطق واژه‌گرا را در آن جهت مفهوم‌گرایانه و «تجربه‌گرایانه»‌ای بسط داد که آن را همردیف اسم‌گرایی قرار داده‌ایم. بنابراین، به اعتقاد من، می‌توان از «جنبش اوکامی» سخن گفت، مشروط بر این‌که به یاد داشته باشیم که مقصود از این اصطلاح این نیست که اوکام پایه‌گذار مستقیم همهٔ تحولات آن جنبش بوده است.

توسعهٔ منطق واژه‌گرا یکی از جنبه‌های این جنبش را تشکیل می‌دهد. در این ارتباط می‌توان به ریچارد اسواینزهِد[2] و ویلیام هِیتسبری[3]، که هر دو با کالج مرتون[4] و آکسفورد در ارتباط بودند، اشاره کرد. فرد اخیر، که آثار منطقی‌اش به‌طور وسیع رواج یافت، در سال ۱۳۷۱ رئیس دانشگاه آکسفورد شد. منطقدان پرطرفدار دیگر قرن چهاردهم ریچارد بیلینگم[5] بود. اما مطالعات فنی و منطقی اسم‌گرایان و کسانی که زیر تأثیر جنبش اسم‌گرایانه بودند، همچون مطالعات خود اوکام، غالباً با یورش ویرانگر به مابعدالطبیعهٔ سنتی، و بیشتر به برهان‌های مابعدالطبیعهٔ سنّتی، همراه بود. گاهی این یورش‌ها بر این دیدگاه مبتنی می‌شدند که برهان‌های سنّتی چیزی بیش از استدلال‌های محتمل نیستند. بدین‌ترتیب، بر طبق نظر ریچارد اسواینزهِد، استدلال‌هایی که در اثبات وحدت خدا به‌کار می‌رفتند نه استدلال‌هایی برهانی بلکه استدلال‌هایی جدلی بودند، یعنی استدلال‌هایی بودند که این امکان را رد می‌کردند که نقیض آن صادق باشد یا، به تعبیر امروزی، نمی‌شد آن‌ها را به اصل عدم تناقض تقلیل داد. گاهی هم بر این فرض تأکید می‌شد که ما توانایی شناخت هیچ جوهری را نداریم. ریچارد بیلینگم این‌گونه دلیل می‌آورد که اگر نتوانیم جوهری را بشناسیم نمی‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم. «توحید»[6] موضوع ایمان است نه برهان فلسفی.

آن‌جا که واژهٔ «خدا» بر وجود یگانه و متعال دلالت دارد، تقلیل قضایایی مثل «خدا وجود دارد» به قلمرو ایمان، به این معنا نیست که هر فیلسوفی در مورد صحت این قضایا مردّد است: فقط به این معناست که فیلسوف بر این تصور نیست که بتوان چنین قضایایی را اثبات کرد. با وجود این، بی‌تردید، همین گرایش شکاکانه دربارهٔ استدلال‌های

1. standing-for
2. Richard Swineshead
3. William Heytesbury
4. Merton College
5. Richard Billingham
6. monotheism

مابعدالطبیعی در فیلسوفان مختلف، با درجات مختلف تأکید بر تقدم ایمان بود. مدرّس یا استاد دانشکدهٔ هنرها می‌تواند، بر اساس مبانی صرفاً منطقی، اعتبار قضایایی مابعدالطبیعی را در معرض تردید قرار دهد، و حال آن‌که یک الهی‌دان هم می‌تواند بر ضعف عقل بشری، برتری ایمان، و سرشت استعلایی حقیقت وحیانی تأکید کند. به‌طور مثال، روبرتوس هولکوت این نکته را مسلّم می‌پنداشت که «منطق ایمان» از منطق طبیعی متمایز و برتر است. او مطمئناً منکر سرشت برهانی استدلال‌های توحیدی بود. فقط قضایای تحلیلی مطلقاً یقینی‌اند. اصل علیت، که در استدلال‌های سنّتیِ وجود اثبات خدا به‌کار می‌رفت، قضیه‌ای تحلیلی نبود. از آن این نتیجه به بار می‌آید که استدلال‌های فلسفیِ اثبات وجود خدا نمی‌توانند چیزی بیش از استدلال‌های محتمل باشند. اما الهیات بر فلسفه برتری دارد؛ همچنین در قلمرو الهیات جزمی (نقلی) می‌توانیم طرزکار آن منطقی را ببینیم که بر منطق طبیعی حوزهٔ فلسفه برتری دارد. خلاصه، به اعتقاد هولکوت، آموزهٔ تثلیث نشان می‌دهد که اصل تناقض فراتر از الهیات است. پس، حرف من این نیست که الهی‌دانانی که از انتقاد اسم‌گرایان بر «برهان‌های» مابعدالطبیعی تأثیر پذیرفتند از نقد آن‌ها با توسّل به منطق حمایت نکردند، بلکه حرف من بیشتر این است که همین شکاکیت نسبی فلسفه را نباید بی‌درنگ متضمن گرایش شکاکانه به آن دسته از گزاره‌های کلامی دانست که گزاره‌های حاکی از حقیقت یا تقلیل آگاهانهٔ کلام جزمی به قلمرو حدس و گمان به شمار می‌روند.

البته قبول این یا آن موضع اسم‌گرایانه به این معنا نبود که اندیشمند خاصی همهٔ مواضع مورد اعتقاد ویلیام اوکام را پذیرفته است. به‌طور مثال، جان رودینگتونی[1] (ف: ۱۳۴۸)، که «پیشوای»[2] فرانسیسی‌های انگلستان شد، دربارهٔ سرشت برهانی استدلال‌های مربوط به وحدت خدا تردید کرد: اما او منکر این تصور بود که قانون اخلاقی فقط به ارادهٔ خدا وابسته است. فرانسیسی دیگر، جان باسولیس[3] (ف: ۱۳۴۷)، نیز سرشت برهانیِ استدلال‌های مابعدالطبیعی دربارهٔ وجود، وحدت، و عدم تناهی خدا را مورد تردید قرار داد؛ اما این گرایش انتقادی را با قبول مواضع مختلف اسکوتوسی درهم آمیخت. طبیعتاً اسکوتوس‌گرایی تأثیر نیرومندی بر فرقهٔ فرانسیسی گذاشت، و

1. John of Rodington
2. Provincial
3. John of Bassolis

فیلسوفانی مثل فرانسیس مرونی[1] (ف: حدود ۱۳۲۸)، آنتوئان آندره[2] (ف: حدود ۱۳۲۰)، دکتر دولکیفلوس (شیرین‌زبان؟)[3]، و فرانسیس دُ مارشا، دکتر سوکّنتوس (گزیده‌گو)[4-5]، را به‌وجود آورد. پس، فقط باید انتظار داشت که آمیزه و پیوند خطوط فکری اسکوتوسی و اوکامی را در اندیشمندانی مثل یوهانس ریپایی[6]، که در آغاز نیمهٔ دوم قرن چهاردهم در [دانشگاه] پاریس تدریس می‌کرد، و پتروس کاندیایی[7] (ف: ۱۴۱۰) بیابیم. به‌علاوه، در مواردی که اندیشمندی هم تحت تأثیر نوشتارهای قدیس آوگوستینوس و هم تحت تأثیر اوکام‌گرایی بود، تعیین این‌که در موضوع خاصی تأثیر کدام‌یک قوی‌تر بوده است همواره آسان نیست. به‌طور مثال، توماس بردوردین (حدود ۱۲۹۰ـ۱۳۴۹)، در تأیید آموزهٔ جبرگرایی کلامی خود، به قدیس آوگوستینوس متوسل شد؛ اما مشکل است که تعیین کنیم او تا کجا تحت تأثیر نوشتارهای خودِ آوگوستینوس بود و در تفسیر خود از آوگوستینوس تا کجا از تأکید اوکام‌گرایانه بر قدرت مطلق الهی و بر ارادهٔ الهی تأثیر پذیرفته بود. همین‌طور، گرگوری اهل ریمینی[8] (ف: ۱۳۵۸)، که رهبر زاهدان[9] قدیس آوگوستینوس شد، در تأیید آموزه‌های تقدم شهود و نقش «نشانه» در واژه‌های کلی ــ که آموزه‌های خود او هستند ــ به قدیس آوگوستینوس متوسل شد. اما مشکل است تعیین این نکته که او تا کجا فقط مواضع اوکامی را پذیرفت و سپس کوشید آن‌ها را با ردای قدیس آوگوستینوس بپوشاند، زیرا خود او عضوی از فرقهٔ آوگوستینی بود، و تا کجا واقعاً بر این باور بود که در نوشتارهای قدیس آوگوستینوس مواضعی را یافته است که فلسفهٔ اوکام آن‌ها را به او القا کرده‌اند. روبرتوس هولکوت دومینیکی حتی کوشید نشان دهد که برخی از معتقداتِ کاملاً اوکام‌گرایانهٔ او در واقع با ذهن قدیس توماس آکوئینی بیگانه نبودند.

در اثبات این‌که اوکام‌گرایی یا اسم‌گرایی، که با روحانیان آزاد پیوند بخصوصی داشته است، در فرقه‌های دینی عمیقاً رخنه کرده بود به‌قدر کافی سخن رفته است. نفوذ این جنبش نه‌تنها در فرقهٔ فرانسیسی، که خود اوکام به آن تعلق داشت، بلکه در فرقه‌های دومینیکی و غیره هم محسوس بود. البته، در عین حال، جریان‌های فکری سنّتی هنوز

1. Francis of Meyronnes
2. Antoine André
3. *Doctor dulcifluus*
4. Francis de Marcia
5. *Doctor succinctus*
6. John of Ripa
7. Peter of Candia
8. Gregory of Rimini
9. Hermits

تداوم داشتند، مخصوصاً در فرقه‌ای که دکتر[1] رسمی داشتند، مثل فرقهٔ دومینیکی که دکتر رسمی آن قدیس توماس بود. به‌طور مثال، زاهدان قدیس آوگوستینوس را در نظر بگیرید که ژیل رُمی را دکتر خود می‌دانستند. دیدیم که گرگوری ریمینی، که از سال ۱۳۵۷ تا سال ۱۳۵۸ رهبر این فرقه بود، تحت تأثیر اوکام‌گرایی بود؛ اما توماس استراسبوری[2]، که قبل از گرگوری رهبر این فرقه بود (۱۳۴۵ـ۱۳۵۷)، کوشید این فرقه را به نام وفاداری به ژیل رُمی از تأثیر اسم‌گرایانه دور نگه‌دارد. در حقیقت، این امر اثبات‌کنندهٔ امکانِ زوال یا سرکوب نفوذ اسم‌گرایی نبود؛ اما حقیقت این بود که این فرقه دکتری رسمی داشت و بی‌تردید حامی اعتدال قاطعی بود، درحالی‌که در همان موقع مواضع اسم‌گرایانهٔ افراطی‌تر مورد قبول طرفداران راه جدید قرار گرفته بودند.

همان‌طور که دیدیم، در بین اسم‌گرایان یا اوکام‌گرایان، این عامل مشترک وجود داشت که آنان بر نظریهٔ اطلاق[3] تأکید داشتند، یعنی به تحلیل راه‌های مختلفی می‌پرداختند که واژه‌ها از آن راه‌ها در هر قضیه بر اشیاء وضع می‌شوند. اما، بدیهی است که هر کسی حق دارد فقط در مورد فیلسوفانی مثل اوکام از «اسم‌گرایی» یا ترجیحاً مفهوم‌گرایی سخن بگوید، زیرا بر این اعتقاد بودند که در هر قضیه واژه یا اسم کلی بر اشیاءِ جزئی، و فقط بر اشیاءِ جزئی، وضع می‌شود. همراه با این آموزه، یعنی این‌که کلی‌بودن فقط به واژه‌ها در نقش منطقی‌شان تعلق دارد، اسم‌گرایان نیز به این اعتقاد گرایش پیدا کردند که فقط آن قضایایی به اصل تناقض تحویل‌پذیرند که مطلقاً یقینی‌اند. به عبارت دیگر، آنان بر این اعتقاد بودند که نمی‌توان به صحّت یک گزاره یقین مطلق پیدا کرد مگر این‌که اعتقاد به عکس آن مستلزم تناقض باشد. حال، آنان بر این تصور بودند که گزارهٔ حاکی از رابطهٔ علّی نمی‌تواند از این نوع گزاره باشد. به عبارت دیگر، نظریهٔ کلیات آنان منجر به این شد که اسم‌گرایان از رابطهٔ عِلّی، تحلیلی تجربه‌گرایانه به‌دست دهند. به‌علاوه، هرگاه بر این باور باشیم که استنتاج جوهر از پدیدار همانند استنتاج علت از معلول است، این تحلیل بر دیدگاه اسم‌گرایان دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ جوهر ـ عرض نیز تأثیرگذار خواهد بود. پس، اگر از سویی فقط قضایای تحلیلی، یعنی قضایایی که به اصل تناقض تحویل‌پذیرند، مطلقاً یقینی باشند، و در همان حال، از سوی دیگر، گزاره‌های مربوط به روابط عِلّی تعمیم‌های تجربی یا استقرائی به‌شمار آیند که در بهترین حالت

۱. دکتر لقبی است که به مجتهد و الهی‌دان برجستهٔ مسیحی داده می‌شد. ـ م.

2. Thomas of Strasbourg

3. *suppositio*

فقط از احتمال بیشتری بهره‌مندند، پس استدلال‌های مابعدالطبیعی سنّتی، که بر کاربرد اصل علیت و نیز بر مابعدالطبیعهٔ جوهر ـ عرض بنا می‌شوند، نمی‌توانند مطلقاً یقینی باشند. بدین‌ترتیب، به‌طور مثال، دربارهٔ گزاره‌های مربوط به اثبات وجود خدا، اسم‌گرایان معتقد بودند که این گزاره‌ها یقینی‌بودن خود را مدیون آن‌گونه استدلال‌های فلسفی نیستند که بتوان در تأیید آن‌ها آورد، بلکه مدیون این حقیقت‌اند که آن‌ها حقایق ایمانی‌اند و از تعالیم کلام مسیحی به شمار می‌آیند. این موضع طبیعتاً گرایش به آن دارد که بین فلسفه و کلام فرق دقیقی بگذارد. البته، به معنایی همواره مورد تأیید است که بین فلسفه و کلام تمایز دقیقی وجود دارد، یعنی این تمایز بین قبول گزاره‌ای که صرفاً حاصل فرایند استدلال آدمی است و قبول گزاره‌ای که حاصل مرجعیت الهی است رخ می‌نماید. اما اندیشمندی مثل آکوئینی به این اعتقاد رسیده بود که اثبات «مقدمات ایمان» امکان‌پذیر است، مثل این گزاره که خدایی وجود دارد که بر وحی‌کردن تواناست. البته، آکوئینی بر این اعتقاد هم بود که ایمان‌آوردن مستلزم لطف فراطبیعی است؛ مطلب این است که او دقیقاً به حقایق یقینی اثبات‌پذیری اذعان داشت که از نظر منطقی پیشفرض ایمان بودند، هرچند در بیشتر موارد عملاً ایمان فراطبیعی بسیار پیش از این‌که آدمی به فهم برهان‌های مورد نظر دست یابد ــ اگر اصلاً به درک و فهمی دست یابد ــ حاصل می‌شود. اما در فلسفهٔ اسم‌گرا تلقی بر این نیست که «مقدمات ایمان» دقیقاً اثبات‌پذیرند، و بنابراین پُل بین فلسفه و کلام (یعنی، آن قدر که شایسته است آدمی، آن‌گاه که ایمان مستلزم لطف فراطبیعی است، از «پل» سخن بگوید) در هم ریخته است. اما اسم‌گرایان با افکار «احتجاج دینی»، سروکار نداشتند. در اروپای مسیحی قرون وسطا «احتجاج دینی دربارهٔ مسیحیت» آن اهمیتی را نداشت که بعداً برای الهی‌دانان و فیلسوفان مسیحی پیدا کرد.

در خلاصه‌ای که در بالا از مواضع اسم‌گرایان به دست داده‌ام کلمهٔ «اسم‌گرا» را به معنای اسم‌گرای تمام‌عیار یا اندیشمندی که استعدادهای اسم‌گرایی را شکوفا ساخت یا اسم‌گرای «آرمانی»، یعنی اسم‌گرای خالص[1]، به‌کار برده‌ام. پیشتر گفته‌ام که این‌گونه نیست که همهٔ اندیشمندانی که واقعاً زیر تأثیر جنبش اوکامی بوده‌اند و می‌توان از برخی جنبه‌ها آنان را «اسم‌گرا» نامید همهٔ مواضع اوکام را پذیرفته باشند. اما امیدوارم که عرضه‌کردن

1. *pur sang*

گزارشی از نظریه‌های فلسفی دو اندیشمند مرتبط با این جنبش، یعنی ژون میرکوری[1] و نیکولاس اوترکوری، که دومی به‌نحو خاصی تندرو بود، سودمند باشد. آشنایی با فلسفهٔ نیکولاس اوترکوری ابزار مؤثری ــ اگر که هنوز به ابزار دیگری نیاز باشد ــ برای دفع این توهم است که در فلسفهٔ قرون وسطا دربارهٔ موضوعات مهم عقاید مختلفی وجود نداشته است. پس از طرح خطوط کلی اندیشهٔ این دو شخص، این فصل را با سخنانی راجع به نفوذ اسم‌گرایی در دانشگاه‌ها به پایان خواهم برد، به خصوص در دانشگاه‌های جدیدی که در نیمهٔ دوم قرن چهاردهم و طی قرن پانزدهم تأسیس شده‌اند.

۲. ژون میرکوری، که به نظر می‌رسد یک «سیسترسینی»[2] بوده باشد (او را راهب سفیدپوش[3] نامیده‌اند)، در دانشکدهٔ سیسترسین قدیس برنار در [دانشگاه] پاریس جملات پتروس لومبارد را تدریس کرد. از این درس‌ها، که در ۱۳۴۴ـ۱۳۴۵ تدریس شدند، دو روایت در دست است. ژون میرکوری، در تبیین و توجیه موضع خود، تعدادی از قضایایی را که آشکارا مورد حمله قرار می‌گرفتند مطرح ساخت؛ اما با وجود این، رئیس دانشگاه و دانشکدهٔ الهیات ۴۱ قضیهٔ او را در سال ۱۳۴۷ محکوم کردند. این امر باعث شد که ژون در دفاع از موضع خود اثر دیگری منتشر سازد. این دو «دفاعیه»[4] را که اولی در تبیین و دفاع از ۶۳ قضیهٔ مورد تشکیک، و دیگری در تبیین و دفاع از ۴۱ قضیهٔ محکوم شده بود ف. اشتگمولر ویرایش کرده است.[5]

ژون میرکوری دو نوع شناخت را از یکدیگر جدا می‌سازد؛ و آن‌ها را بر اساس کیفیت «تصدیق»[6] ما دربارهٔ قضایای مختلف از یکدیگر بازمی‌شناسد. گاهی تصدیق ما «آشکار» است، که به نظر او بدین‌معناست که تصدیق ما بدون ترس بالفعل یا بالقوه از خطا فرض می‌شود. گاهی هم تصدیق ما با ترس بالفعل یا بالقوه از خطا مشخص می‌شود، مثلاً به هنگام شک‌کردن یا عقیده‌داشتن. اما ضروری است که تمایز دیگری گذاشته شود. گاهی تصدیق بدون ترس از خطا به این دلیل است که می‌بینیم قضیه‌ای که مورد تصدیق ماست آشکارا حقیقت بدیهی است. این در مورد اصل تناقض و آن اصول

---

1. John of Mirecourt

۲. سیسترسین (Cistercian) عضو فرقهٔ مرتاض‌منشانهٔ زُهبانان سیسترسین است که روبر مولِم فرانسوی آن را تأسیس کرد. ـ م.

3. the white monk (*monachus albus*)

4. apology

5. F. Stegmüller, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1933), pp. 40-79, 192-204.

6. assent

و نتایجی اتفاق می‌افتد که در نهایت به اصل تناقض تحویل‌پذیرند. اگر ببینیم که قضیه‌ای به اصل تناقض متکی یا تحویل‌پذیر است، درمی‌یابیم که عکس این قضیه، یعنی سلب آن، تصورناپذیر و ناممکن است. در سایر موارد، بدون ترس از خطا قضایایی را تصدیق می‌کنیم که صحّت آن‌ها بالذات بدیهی نیست، هرچند اطمینان به آن‌ها ناشی از سند انکارناپذیری باشد. حقایق وحیانی ایمانی از این نوعند. مثلاً، فقط از راه وحی است که می‌دانیم در خدای واحد سه شخص وجود دارند.

پس، بدون احتساب حقایق وحیانی ایمانی، تا این‌جا، قضایایی را داریم که دلیل تصدیق بدون ترس از خطای آن‌ها این است که به اصل اولیهٔ بداهت، یعنی اصل تناقض، و قضایایی که بدون ترس از خطا با آن‌ها موافقیم (مثلاً «تصور می‌کنم که آن شیء دوردست یک گاو ماده است») تحویل‌پذیرند. ژون میرکوری، نخستین نوع تصدیق‌ها را تصدیق‌های بدیهی[1] و دومین نوع تصدیق‌ها را تصدیق‌های غیربدیهی[2] نامید. اما اکنون باید دو نوع تصدیق بدیهی را از یکدیگر متمایز سازیم. در وهلهٔ نخست، تصدیق‌های بدیهی به معنای دقیق و شایستهٔ این کلمه وجود دارند. تصدیق اصل تناقض، اصولی که به اصل تناقض تحویل‌پذیرند، و نتایجی که بر اصل تناقض متکی‌اند، از این نوع تصدیق به‌شمار می‌آیند. در باب این‌گونه قضایا ما دلیل اصیل[3] داریم. دوم، تصدیق‌هایی وجود دارند که در واقع بدون ترس از خطا با آن‌ها موافقت می‌شود اما موافقت با این قضایا به این سبب نیست که این‌ها با اصل تناقض رابطهٔ ذاتی دارند. اگر قضیه‌ای را تصدیق کنیم که مبتنی بر تجربه است (به‌طور مثال، «سنگ‌ها وجود دارند») تصدیق به آن بدون ترس از خطاست، اما این تصدیق به سبب تجربه‌ای است که از جهان خارج داریم و نه به سبب تقلیل‌پذیری این قضیه به اصل تناقض. در باب چنین قضیه‌ای ما دلیل اصیل نداریم بلکه دلیل طبیعی[4] داریم. ژون میرکوری این «بداهت طبیعی» را بداهتی می‌انگارد که بدان‌وسیله بدون ترس از خطا وجود چیزی را تصدیق می‌کنیم، و این تصدیق ناشی از عللی است که طبیعتاً تصدیق ما را ضروری می‌سازند.

گزارشی که در بالا از آموزهٔ ژون دربارهٔ تصدیق آدمی به‌دست دادم در نخستین دفاعیهٔ او آمده است. او در آن‌جا قضیهٔ ۴۴ را، که مورد اعتراض قرار گرفته بود، توضیح می‌دهد. این قضیه از این قرار است: «براساس قضایایی که بدیهی‌اند یا دلیلی تحویل‌پذیر

1. *assensus evidentes*
2. *assensus inevidentes*
3. *evidentia potissima*
4. *evidentia naturalis*

دارند که بدان‌طریق به قطعیت اصل اولیه می‌رسند به شیوهٔ برهانی ثابت نشده است که خدا وجود دارد، یا کامل‌ترین موجود است، یا چیزی هست که علت چیز دیگر است، یا مخلوقی علتی دارد بی‌آن‌که این علت هم علتی داشته باشد و این سلسله تا بی‌نهایت پیش رود، یا این‌که چیزی نمی‌تواند همچون علتِ تامه‌ای چیزی شریف‌تر از خود خلق کند، یا غیرممکن است که چیزی خلق شود که شریف‌تر از چیزی باشد که (اکنون) موجود است». خلاصه، بدین‌ترتیب، برهان‌های اثبات وجود خدا بر قضایای بدیهی یا بر قضایایی که می‌توانیم به اصل تناقض، که نخستین اصل بدیهی است، ارجاع بدهیم متکی نیستند. مخالفان ژون آموزهٔ او را به این معنا تفسیر کردند که برهان‌های اثبات وجود خدا آن نوع برهان‌هایی نیستند که به محض این‌که فهمیده شوند تصدیق را ایجاب کنند و، تا آن‌جا که به فلسفه مربوط است، در مورد وجود خدا یقین نداریم. ژون، در پاسخ، اظهار می‌دارد که برهان‌های مربوط به اثبات وجود خدا وابسته به تجربه‌اند و هر قضیه‌ای که نتیجهٔ تجربهٔ جهان باشد به اصل تناقض تحویل‌پذیر نیست. اما از کل تعالیم او واضح است که او برای این قاعدهٔ کلی یک استثنا در نظر گرفته است، یعنی در مورد قضیه‌ای که بر وجود اندیشنده یا گوینده اصرار دارد. اگر بگویم که منکر وجود خود هستم یا در مورد وجود خود تردید دارم در تناقض با خود هستم، زیرا نمی‌توانم بدون این‌که وجودم را اثبات کنم وجودم را منکر شوم یا حتی در وجودداشتنم تردید کنم. در این باب، ژون میرکوری پیرو قدیس آوگوستینوس بود. اما این قضیه اختصاصاً یکه و تنهاست. هیچ قضیهٔ دیگری که نتیجهٔ تجربهٔ حسی یا تجربهٔ جهان خارج باشد به اصل تناقض تحویل‌پذیر نیست. پس، چنین قضیه‌ای از دلیل اصیل بهره‌مند نیست. اما ژون می‌گفت مقصود او این نیست که همهٔ این‌گونه قضایا مورد تردیدند. آن‌ها از دلیل اصیل بهره‌مند نیستند اما از دلیل طبیعی بهره‌مندند. هرچند قضایایی که مبتنی بر تجربهٔ جهان خارج‌اند آن‌گونه بداهتی ندارند که اصل تناقض دارد، «اما این نتیجه حاصل نمی‌شود که ما باید، بیش از تردید دربارهٔ نخستین اصل، دربارهٔ این نوع قضایا تردید کنیم. این نکته روشن می‌سازد که قصد من اساساً انکار تجربه، شناخت، و بداهت نیست. حتی روشن می‌سازد که عقیدهٔ من کاملاً برخلاف عقیدهٔ کسانی است که می‌گویند برایشان بدیهی نیست که انسانی وجود دارد یا سنگی هست، به این سبب که ممکن است چیزها بدون این‌که در واقع آن‌طور باشند که به نظر می‌رسد طور دیگری باشند. مقصود من انکار این موضوع نیست که این چیزها برای ما بدیهی‌اند و ما این‌ها را می‌شناسیم، بلکه مقصود

من فقط این است که شناخت ما از آن‌ها حاصل نوع عالی‌تری از شناخت (علم [شناخت] اصیل)[1] نیست.

بدین‌ترتیب، قضایای تحلیلی، یعنی قضایایی که از راه تحلیل به اصل بدیهی تناقض تحویل‌پذیرند، مطلقاً یقینی‌اند، و در اثبات وجود خود آدمی نیز این یقین مطلق جاری است. صرف نظر از اثبات خود، همهٔ قضایایی که نتیجه و بیانگر شناخت تجربی جهانند فقط از «بداهت طبیعی» بهره‌مندند. اما مقصود ژون میرکوری از «بداهت طبیعی» چیست؟ آیا فقط به این معناست که ما خودبه‌خود و برپایهٔ میل طبیعی اجتناب‌ناپذیری به تصدیق روی می‌آوریم؟ اگر این‌گونه باشد، آیا پیامد آن می‌تواند این باشد که قضایایی را که این‌گونه تصدیق می‌کنیم یقینی‌اند یا پیامدش این نیست؟ ژون می‌پذیرد که در مورد برخی از قضایای تجربی خطا امکان دارد: او نمی‌توانست طور دیگری بیندیشد. از سوی دیگر، او اصرار دارد که «در مورد چیزهای (قضایای) بسیاری که برپایهٔ تجارب ما شکل می‌گیرند نمی‌توانیم خطا بکنیم». همین‌طور، او نمی‌توانست چیز دیگری بگوید مگر این‌که حاضر به قبول این باشد که مخالفانش آموزهٔ او را درست تفسیر کرده بودند. اما ظاهراً روشن است که ژون میرکوری این آموزهٔ اوکامی را پذیرفت که خدا می‌تواند به‌نحو معجزه‌آسایی علت شناخت حسی جهان خارج باشد و شناخت را با غیبت موضوع شناخت حفظ کند. او این موضوع را در آغاز تفسیر خود بر جملات بررسی کرده است. پس، احتمالاً منطقی است اگر بگوییم که از نظر او «بداهت طبیعی» بدین‌معنا بود که ما به‌طور طبیعی وجود چیزی را که به احساسمان درمی‌آید تصدیق می‌کنیم، هرچند امکان دارد که برخطا باشیم، یعنی در صورتی که خدا دست به اعجاز بزند. در این فکر که خدا دست به چنین معجزه‌ای می‌زند تناقضی وجود ندارد. بنابراین، اگر کلمهٔ «یقین» را نه‌تنها به معنای احساس یقین، بلکه به معنای یقین عینی و بدیهی هم به‌کار بریم، در مورد اصل تناقض و قضایایی که به این اصل تحویل‌پذیرند یقین داریم، و هر کسی یقین دارد که وجود دارد. رابطهٔ قضیهٔ اثبات‌کنندهٔ وجود خود آدمی با اصل تناقض نشان‌دهندهٔ ویژگی لغزش‌ناپذیر شهود آدمی از وجود خویش است؛ با وجود این‌که یقین را احساس می‌کنیم، اما در مورد وجود اشیاءِ خارجی یقین نداریم. اگر هم از ابداع «روح خبیث»[2] فرضی دکارت بیم داریم، می‌توانیم بگوییم که از نظر ژون میرکوری، ما در مورد وجود جهان خارج یقین نداریم، مگر این‌که خدا ما را در مورد وجود آن مطمئن سازد. پس، همهٔ

---

1. *scientia potissima*

2. evil genius

برهان‌های اثبات وجود خدا که بر شناخت ما از جهان خارج متکی‌اند غیریقینی‌اند؛ دست‌کم آن‌ها «برهانی» نیستند، یعنی به اصل تناقض یا اصلی که متکی بر اصل تناقض باشد تحویل‌پذیر نیستند. ژون در نخستین دفاعیهٔ خود صریحاً می‌گوید که متضاد قضیهٔ «خدا وجود دارد» حاکی از تناقض است، اما در ادامه درمی‌یابد که این‌گونه قضیه از بداهت اصل نخستین بی‌بهره است. چرا بی‌بهره است؟ زیرا در این‌گونه قضایا با تأمل در داده‌های تجربهٔ حسی ـ که در آن‌ها می‌توانیم برخطا باشیم، ولو این‌که «نمی‌توانیم در بیشتر چیزهایی (قضایایی) که مطابق با تجارب ما هستند برخطا باشیم ـ به شناخت مورد نظر دست می‌یابیم. آیا مقصود او این است که شاید در احکام تجربی خاص برخطا باشیم، اما در نتیجه‌گیری موجودی چون خدا که بیش از احکام تجربی خاص تابع کل تجربهٔ حسی است نمی‌توانیم برخطا باشیم؟ در این مورد، آن‌گاه که متعلّق شناخت غایب است دربارهٔ امکان تجربهٔ حسی چه می‌گویید؟ بی‌تردید، امکان آن محدود است و دلیلی نداریم که تصور کنیم که، تا آن‌جا که به کل تجربهٔ حسی مربوط است، این نوع تجربه یک واقعیت است؛ اما با این‌همه، امکان چنین تجربه‌ای پابرجاست. نمی‌دانم که چگونه برهان‌های سنّتی اثبات وجود خدا را می‌توان، براساس مقدمات ژون، بیش از یقین اخلاقی یا، اگر بخواهید بگویید، بیش از بیشترین درجهٔ احتمال دانست. او در دفاعیهٔ خود می‌کوشد موضع خود را از دو راه توجیه کند، اما آشکار به نظر می‌رسد که از نظر او برهان‌های اثبات وجود خدا نمی‌توانند به آن معنایی که او برهانی‌بودن را می‌فهمد برهانی باشند. بدون احتساب این سؤال که آیا ژون در آنچه می‌گفت برحق بود یا نه، تصور می‌کنم که اندیشهٔ وی منسجم‌تر می‌بود اگر صریحاً پذیرفته بود که از نظر او برهان‌های اثبات وجود خدا، که بر تجربهٔ حسی مبتنی‌اند، مطلقاً یقینی نیستند.

طبق نظر ژون میرکوری، اصل علیت تحلیلی نیست، یعنی نمی‌توان آن را به اصل تناقض ارجاع داد، یا نمی‌توان نشان داد که تکیهٔ اصل علیت بر اصل تناقض است به همان نحوی که انکار اصل علیت متضمن تناقض است. از سوی دیگر، پیامدش این نیست که لازم باشد دربارهٔ صحت اصل علیت تردید داشته باشیم؛ ما «بداهت طبیعی» داریم، ولو این‌که دلیل اصیل نداشته باشیم. همین‌طور این سؤال سر برمی‌آورد که دقیقاً مقصود از «بداهت طبیعی» چیست. این نوع بداهت نمی‌تواند به معنای دلیل انکارناپذیر عینی معنا شود، زیرا اگر صحت اصل علیت آنچنان به‌نحو عینی واضح باشد که احتمالاً نتوان آن را انکار کرد و متضاد آن هم تصورناپذیر باشد، پیامد آن مطمئناً این خواهد بود که بداهت

آن به بداهت اصل تناقض تحویل‌پذیر باشد. هرگاه ژون از «عللی که بالطبع ضرروت‌بخش تصدیق‌اند» سخن می‌گفت، ظاهراً مقصودش بیشتر این بود که هرچند می‌توانیم این امکان را مفروض گیریم که اصل علیت صادق نباشد، بالطبع مجبوریم بر این تصور باشیم که اصل علیت در عالَم واقع جاری است و طبق آن عمل کنیم. از این امر ظاهراً نتیجه می‌گیریم که، در واقع، برهان‌های اثبات وجود خدا که بر اعتبار اصل علیت متکی‌اند «بدیهی» هستند، اما با وجود این می‌توانیم بر این تصور باشیم که قانع‌کننده نیستند. شاید معنای این گفته کمی بیش از این باشد که برهان‌های اثبات وجود خدا نمی‌توانند تصدیق را به همان نحوی ایجاب کنند که، به‌طور مثال، قضیهٔ ریاضی می‌تواند ایجاب کند. تلقی مخالفان ژون از وی همچون تلقی کسی بود که نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند و، بنابراین، وجود خدا غیریقینی است؛ اما وقتی که او برهانی‌بودن این برهان‌ها را رد می‌کرد، «برهانی‌بودن»[1] را به معنای خاصی به‌کار می‌بُرد، و اگر دفاعیهٔ او بیان‌کنندهٔ تعلیم واقعی او باشد، مقصود او این نبود که بگوید ما دربارهٔ وجود خدا باید شکاک باشیم. در واقع، در این مورد که او قصد تعلیم شکاکیت را داشته است تردید چندانی وجود ندارد؛ اما، از سوی دیگر، واضح است که تلقی او این نبود که برهان‌های اثبات وجود خدا همان مقدار استحکام دارند که قدیس توماس به آن‌ها نسبت داده است.

ژون میرکوری برهان‌های اثبات وجود خدا را این‌گونه نقد و ارزیابی کرد و با این کار خود را به صورت اندیشمندی نشان داد که در جنبش اوکامی جایگاه خاص خود را داراست. او با آموزهٔ خود دربارهٔ قانون اخلاقی نیز همین را نشان داد. قضیهٔ ۵۱، آن‌طور که در نخستین دفاعیه آمده است، از این قرار است: «خدا می‌تواند علت هر فعل خواست موجود در اراده، حتی نفرت از خدا، باشد؛ اما تردید دارم که آیا هر چیزی را که فقط خدا در اراده می‌آفریند [می‌تواند] نفرت از خدا باشد، مگر این‌که اراده آن را واقعاً و فعالانه حفظ کند». بر طبق شیوهٔ سخن گفتنی که در میان «دکترها» معمول است، ژون می‌گوید که نفرت از خدا متضمن نقصی در اراده است، و نباید قبول کنیم که خدا، در جایگاه علت تامه، علت نفرت از خود در ارادهٔ آدمی است. اما، به تعبیر مطلق، خدا می‌توانست علت نفرت از خود در ارادهٔ آدمی باشد، و در این‌صورت، نفرت شخص مورد نظر از خدا قابل سرزنش نیست. همین‌طور، در دومین دفاعیه، قضیهٔ محکوم‌شدهٔ

1. demonstrative

۲۵، این مضمون را داشت که «نفرت از همسایه ناشایست نیست، مگر به این دلیل که خدا آن را منع کرده است». ژون در ادامه توضیح می‌دهد که مقصود او این نیست که نفرت از همسایه برخلاف قانون طبیعی نیست؛ مقصود او این است که کسی که از همسایهٔ خود نفرت دارد، فقط به این دلیل که خدا نفرت از همسایه را منع کرده است، خطر کیفر ازلی را به جان خود می‌خرد. ژون، در مورد قضیهٔ ۴۱ نخستین دفاعیه نیز اظهارنظر می‌کند که هیچ‌چیز نمی‌تواند «نقص‌آور»[1] باشد مگر این‌که خدا آن را منع کرده باشد. اما آن چیز می‌تواند، بدون این‌که نقص‌آور باشد، با قانون اخلاق مخالفت کند.

نیازی به گفتن نیست که ژون میرکوری قصد انکار وظیفهٔ انسانی را در مورد اطاعت از قانون اخلاقی نداشت؛ هدف او این بود که بر تعالی و قدرت مطلق خدا تأکید ورزد. همین‌طور به نظر می‌رسد که او، با احتیاط زیاد، از این عقیدهٔ قدیس پتروس دامیان[2] حمایت کرده باشد که، بنابر آن، خدا می‌توانست موجب این شود که جهان هرگز به‌وجود نیاید، یعنی خدا می‌توانست موجب شود که گذشته اتفاق نیفتد. او می‌پذیرد که همین عدم تحقق حقیقت نمی‌تواند مطابق با فرمان الهی[3] روی دهد؛ اما، درحالی‌که به‌درستی می‌توان انتظار داشت که او برای اثبات این‌که عدم تحقق گذشته مطلقاً غیرممکن است به اصل تناقض متوسل بشود، او می‌گوید برایش بدیهی نیست که عدم تحقق گذشته مطلقاً غیرممکن باشد. «مایل نبودم مدعی شناختی باشم که نداشتم» (نخستین دفاعیه، قضیهٔ ۵). او نمی‌گوید که خدا ممکن است موجب شود که گذشته اتفاق نیفتد؛ او می‌گوید برایش بدیهی نیست که غیرممکن باشد خدا این کار را بکند. ژون میرکوری همواره در سخنان خود دقت به خرج می‌داد.

ژون میرکوری دقت مشابهی را نشان می‌دهد بدین‌نحو که بر سخنانی که به نظر می‌رسد «جبر»[4] کلامی را تعلیم می‌دهند و می‌تواند نفوذ کتاب دربارهٔ علت الهی[5] توماس بَردوردین را آشکار سازد سرپوش می‌گذارد. بر طبق نظر ژون، خدا علت نقص اخلاقی، یعنی علت گناه، است؛ همان‌طور که علت نقص طبیعی است. خدا با عدم تأمین قدرت بینایی علت کوری است؛ و با عدم تأمین صداقت اخلاقی علت نقص اخلاقی است. در هر حال، ژون این سخن را با در نظر گرفتن این مطلب تعدیل می‌کند که شاید سخن

---

1. demeritorious
2. St. Peter Damian
3. *de potentia Dei ordinata*
4. determinism
5. *De Causa Dei*

درست این باشد که، هرچند نقصان طبیعی می‌تواند علت تامهٔ نقص طبیعی باشد، نقصان اخلاقی علت تامهٔ نقص اخلاقی نیست، زیرا نقص اخلاقی (گناه)، برای این‌که وجود داشته باشد، باید ناشی از اراده باشد (نخستین دفاعیه، قضیهٔ ۵۰). او در تفسیر خود بر جملات[1] ابتدا به نظرش می‌رسد که می‌توان پذیرفت که خدا علت نقص اخلاقی است و سپس می‌گوید که تعلیم همگانی دکترها کاملاً برخلاف این است. اما دلیل مخالفت دکترها با این آموزه آن است که، از نظر دکترها، این سخن که خدا علت گناه است به معنای این سخن است که عمل خدا گناهکارانه است، و این‌که غیرممکن است عمل خدا گناهکارانه باشد حتی برای ژون هم واضح است. اما او اصرار دارد که از این سخن این نتیجه به دست نمی‌آید که خدا نمی‌تواند علت نقص اخلاقی باشد. خدا با عدم تأمین صداقت اخلاقی، علت نقص اخلاقی است؛ اما این اراده است که منشأ گناه است، و این انسان است که مرتکب گناه می‌شود. بنابراین، اگر ژون می‌گوید که خدا علت تامهٔ گناه نیست، مقصود او این نیست که خدا موجب پدیدآمدن عامل قطعی در فعل اراده است درحالی‌که انسان علت فقدان «حکم درست»[2] است: از نظر او، می‌توان گفت که خدا علت هر دو آن‌هاست، هرچند فقدان حکم درست را نمی‌توان جز در اراده و به‌واسطهٔ اراده فهمید. علت «حقیقی» همان اراده است، نه خدا، هرچند خدا را می‌توان از این جهت که به طور مؤثری می‌خواهد که در اراده [آدمی] صداقتی وجود داشته باشد علت «مؤثر» نامید. هیچ چیزی تا مشیت خدا نباشد رخ نمی‌دهد، و اگر خدا مشیت آن کند، آن را به‌طور مؤثری اراده کرده است، زیرا ارادهٔ او همواره ثمربخش است. خدا علت فعل گناهکارانه است حتی در تعیین نوع خاصی از فعل گناهکارانه دخیل است؛ اما علت گناهکارانه‌بودن فعلْ خدا نیست.

ژون دریافت که فقط از راه ایمان می‌توان به تمایز واقعی بین اعراض و جواهر پی‌برد. «تصور می‌کنم که جز در مقام ایمان، همگان احتمالاً بر این سخن باشند که هر چیزی جوهر است.»[3] ظاهراً او تأیید می‌کند (دست‌کم این‌طور فهمیده شده است) که «تا آن‌جا که به نور طبیعی عقل مربوط است، احتمال دارد که اصلاً اعراضی متمایز از جواهر وجود نداشته باشند، بلکه هر چیزی جوهر باشد؛ و جز در مقام ایمان، همین هم احتمال می‌رود یا می‌توانست محتمل باشد» (نخستین دفاعیه، قضیهٔ ۴۳). به‌طور مثال، «احتمالاً

1. 2, 3, concl. 3.

2. right order

3. 1 *Sent.*, 19, concl. 6, *ad* 5.

می‌توان گفت که اندیشیدن یا اراده‌کردن چیزی متمایز از نفس نیستند، بلکه خود نفس‌اند» (قضیهٔ ۴۲). ژون در دفاع از خود می‌گوید که دلایل مربوط به تأیید تمایز بین جوهر و عَرَض نیرومندتر از دلایلی‌اند که می‌توان در رد این تمایز آورد؛ اما اضافه می‌کند که نمی‌داند آیا استدلال‌های مؤید آن را می‌توان به‌درستی برهان نامید یا نه. واضح است که تصور او بر این نبود که این استدلال‌ها با برهان یکسانند؛ او فقط از راه ایمان به این تمایز یقین داشت.

تعیین دقیق و مطمئن این‌که معتقدات شخصی ژون میرکوری واقعاً چه چیزهایی است به این سبب مشکل است که او چیزهایی را که در درس‌های خود و در تدریس جملات گفته بود در دفاعیه‌های خود توجیه می‌کند. هرگاه ژون اصرار می‌ورزد که او فقط معتقدات سایر مردم را بازگو می‌کند، یا هرگاه می‌گوید که او فقط دیدگاه ممکنی را، بی‌آنکه صدق آن را تأیید کند، مطرح می‌سازد، آیا او کاملاً صادق است یا رفتاری سیاستمدارانه پیشه می‌کند؟ نمی‌توان به این پرسش پاسخ قاطعی داد. در هر حال، اکنون به بررسی طرفدار تمام‌عیار و افراطی‌تر این جنبش جدید می‌پردازم.

۳. نیکولاس اوترکوری، که در حدود سال ۱۳۰۰ در قلمرو اسقف‌نشین وِردن[۱] به دنیا آمد، بین سال‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۲۷ در [دانشگاه] سوربون[۲] تحصیل کرد. او به موقع خود، جملات و سیاست ارسطو و غیره را تدریس کرد. در سال ۱۳۳۸ در کلیسای جامع متس[۳] به جایگاه دریافت «مقرری»[۴] رسید. نیکولاس، در سخنرانی مقدماتی خود دربارهٔ جملات پتروس لومبارد، به دوری خود از اندیشه‌های فیلسوفان پیشین اشاره کرده بود، و استمرار این گرایش در ۲۱ نوامبر ۱۳۴۰ به [نگارش] نامهٔ پاپ بندیکت دوازدهم به اسقف پاریس منجر شد؛ و در این نامه به اسقف پاریس دستور داده شده بود که ببیند آیا نیکولاس، همراه با برخی دیگر از مجرمان، شخصاً در عرض یک ماه به آوینیون سر می‌زنند یا نه. مرگ پاپ تحقیق دربارهٔ اعتقادات نیکولاس را به تعویق انداخت؛ اما بعد از تاجگذاری کلمنت ششم در نوزدهم ماه می سال ۱۳۴۲، این موضوع دوباره مطرح شد. پاپ جدید بررسی اعتقادات نیکولاس را به هیئتی سپرد که ریاست آن را «کاردینال»[۵] ویلیام کورتی[۶]

1. diocese of Verdun
2. Sorbonne
3. the Cathedral of Metz
۴. Prebend ، مقرری و معونهٔ کشیش و عضو رسمی کلیسا. ـ م.
۵. Cardinal ، از اعضای عالی‌رتبه و روحانی شورای پاپ. ـ م.
6. William Curti

بر عهده داشت، و نیکولاس فراخوانده شد تا نظریه‌های خود را توضیح دهد و از آن‌ها دفاع کند. به او فرصت داده شد که در حضور پاپ از خود دفاع کند، و پاسخ‌هایش به ایرادهای وارده بر آموزه‌هایش مورد توجه قرارگرفت. اما وقتی معلوم شد که رأی هیئت منصفه چیست نیکولاس از آوینیون گریخت؛ و امکان دارد، هرچند یقینی نیست، که برای مدتی به دربار لودویگ باواریایی پناه برده باشد. در سال ۱۳۴۶ رأی دادند که آثارش در پاریس سوزانده شود و از قضایایی که محکوم شده است دست بردارد. او در ۲۵ نوامبر سال ۱۳۴۷ این کار را کرد. او همچنین از بخش آموزش دانشگاه پاریس کنار گذاشته شد. دربارهٔ دوران بعدی حیاتش اطلاعات اندکی در دست است، جز این‌که در ششم اوت سال ۱۳۵۰، یکی از مقامات کلیسای جامع متس بود. احتمالاً او از آن پس زندگی خوبی داشته است.

از نوشته‌های نیکولاس، یعنی از نُه نامه‌ای که به برنارد آرِتسویی[1] فرانسیسی و یکی از نقادان اصلی‌اش نوشت، دو نامهٔ نخست آن، و از نامه‌ای که به آیگیدیوس[2] (ژیل)[3] معروف نوشت بیشترِ آن را در دسترس داریم. همچنین نامهٔ آیگیدیوس به نیکولاس را در دسترس داریم. به‌علاوه، فهرست قضایای محکوم‌شده شامل برخی دیگر از نامه‌های نیکولاس به برنارد آرِتسویی و برخی پاره‌های دیگر نیز هستند. دکتر یوزف لاپّ[4] همهٔ این اسناد را تصحیح کرده است.[5] همین‌طور از نیکولاس رساله‌ای در دست داریم که با عبارت کمال مستلزم آن است[6] آغاز می‌شود و با عنوان کمال[7] به آن ارجاع داده می‌شود. ج. ر. اودانل[8]، هم این اثر و هم نوشتهٔ کلامی نیکولاس، یعنی آیا لقای الهی در مخلوقی که به‌واسطهٔ کلام خدا تسعید می‌شود ممکن است به‌طور طبیعی زیاد شود؟[9] را تصحیح کرده است.[10] یادداشت دیگری هم در دسترس داریم که ژون میرکوری آن را دربارهٔ آموزهٔ نیکولاس و دربارهٔ علیت نوشته است.[11]

---

1. Bernard of Arezzo
2. Aegidius
3. Giles
4. Joseph Lappe
۵. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* VI, 2 ، در ادامه، دربارهٔ فلسفهٔ نیکولاس، ارجاعاتی که به «لاپّ» داده می‌شوند به ویراست سال ۱۹۰۸ این اثر برمی‌گردند:
6. *Exigit ordo executionis*
7. *Exigit*
8. J. R. O'Donnell
9. *Utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter.*
۱۰. *Mediaeval Studies,* vol. 1, 1939, pp. 179-280 ، ارجاعاتی که در ادامه به *Exigit* داده می‌شوند به همین ویرایش برمی‌گردند.
11. Lappe, p. 4.

نیکولاس در آغاز دومین نامهٔ خود به برنارد آرِتسویی می‌گوید که نخستین اصلی که باید وضع کرد این است که «متناقضان قابل جمع نیستند».[1] اصل تناقض، یا بهتر است بگوییم اصل عدم تناقض، اصل اساسی است، و اساسی‌بودن آن را باید، هم به معنای سلبی، یعنی به این معنا که اصل نهایی دیگری وجود ندارد، و هم به معنای ایجابی، یعنی به این معنا که این اصل واقعاً تقدم دارد و پیشفرض هر اصل دیگری است، پذیرفت. نیکولاس نشان می‌دهد که اصل عدم تناقض زیربنای نهایی هر یقین طبیعی است، و هرچند هر اصل دیگری که زیربنای یقین دانسته شود به اصل عدم تناقض تحویل‌پذیر است، اصل عدم تناقض خود به هیچ اصل دیگری تحویل‌پذیر نیست. اگر اصلی غیر از اصل عدم تناقض زیربنای یقین دانسته شود، یعنی اگر اصلی که به اصل عدم تناقض تقلیل‌پذیر نیست زیربنای یقین تلقی شود، اصل مفروض شاید یقینی به نظر برسد، اما عکس آن مستلزم تناقض نخواهد بود. اما در این مورد هرگز نمی‌توان یقین ظاهری را به یقین واقعی تبدیل کرد. همان‌طور که گفته شد، فقط اصل عدم تناقض می‌تواند خود را تضمین کند. دلیل این‌که چرا دربارهٔ اصل عدم تناقض تردید نمی‌کنیم فقط این است که اصل عدم تناقض را بدون این‌که آدمی دچار تناقض شود نمی‌توان انکار کرد. پس، هر اصل دیگری وقتی می‌تواند به یقین بینجامد که انکار آن مستلزم تناقض باشد. اما در این مورد، این اصل به اصل عدم تناقض تقلیل‌پذیر است، به این معنا که یقینی‌بودن این اصل وابسته به یقینی‌بودن اصل عدم تناقض است. بنابراین، اصل عدم تناقض باید اصل اساسی باشد. باید گفت که بحث نه در حقیقت داشتن اصل عدم تناقض، بلکه در اولویت و تقدم آن است. نیکولاس می‌کوشد اثبات کند که هر یقین واقعی در نهایت بر این اصل متکی است، و در این مورد نشان می‌دهد که هر اصلی که بر اصل عدم تناقض متکی نباشد یا بدان تحویل نپذیرد در واقع یقینی نتواند بود.

به گفتهٔ نیکولاس، هر یقینی که در پرتو اصل عدم تناقض به دست آید یقینی واقعی است، و حتی قدرت الهی هم نمی‌تواند این خصوصیت را از آن بگیرد. به‌علاوه، همهٔ قضایایی که در واقع یقینی‌اند بداهت همسانی دارند. فرقی هم نمی‌کند که قضیه‌ای بی‌واسطه یا با واسطه به اصل عدم تناقض تحویل‌پذیر باشد. اگر قضیه‌ای به اصل عدم تناقض تحویل‌پذیر نباشد، یقینی نیست؛ و اگر بی‌واسطه یا باواسطه تحویل‌پذیر باشد، به یک اندازه یقینی است. به طور مثال، یک قضیهٔ هندسی به این دلیل که نتیجهٔ زنجیرهٔ

1. *Ibid*., 6*, 33.

طولانی استدلال است کمتر یقینی نیست، مشروط بر این‌که در پرتو اصل اساسی به درستی اثبات شده باشد. غیر از یقینی که از ایمان حاصل می‌شود، یقین دیگری جز یقین به اصل عدم تناقض و یقین به قضایایی که به این اصل تحویل‌پذیرند وجود ندارد.

بنابراین، در هر «استدلال قیاسی»[1]، نتیجه فقط در صورتی یقینی است که به اصل عدم تناقض تحویل‌پذیر باشد. شرط ضروری این تحویل‌پذیری چیست؟ به اعتقاد نیکولاس، نتیجه فقط در صورتی به اصل اساسی تحویل‌پذیر است که با مقدّم یا با بخشی از آنچه دلالت بر مقدّم دارد یکسان باشد. در این صورت، اثبات مقدّم و ردّ نتیجه یا ردّ نتیجه و اثبات مقدّم، بدون این‌که دچار تناقض شویم، ناممکن است. اگر مقدّم یقینی باشد، نتیجه هم یقینی است. به‌طور مثال، در استنتاج «هر الفی ب است، پس این الف ب است» نتیجه با بخشی از آنچه دلالت بر مقدّم دارد یکسان است. ناممکن است که کسی بدون آن‌که به تناقض دچار شود مقدّم را اثبات و نتیجه را رد کند. یعنی اگر یقین باشد که هر الفی ب است، یقین خواهد بود که هر فردی از الف ب است.

همین معیار یقین چگونه بر شناخت واقعی اثر می‌گذارد؟ برنارد آرِتسویی بر این اعتقاد بود که چون خدا می‌تواند، بدون همکاریِ علت ثانویه‌ای، علت فعل شهودیِ آدمی باشد حق نداریم بگوییم که چیزها وجود دارند چون دیده می‌شوند. این دیدگاه مشابه دیدگاه اوکام بود، هرچند ظاهراً برنارد این قید اوکام را نیفزود که خدا نمی‌تواند تصدیق بدیهیِ وجود شیء ناموجود را در ما ایجاد کند، زیرا این امر مستلزم تناقض است. با وجود این، نیکولاس معتقد بود که دیدگاه برنارد به شکاکیت منجر می‌شود، زیرا به اعتقاد او هیچ وسیله‌ای در دست نداریم تا وجود چیزی را برای ما قطعیت بخشد. دربارهٔ ادراک بی‌واسطه [باید گفت] فعل ادراکْ خود بر وجود چیزی متمایز از همان فعل دلالت نمی‌کند. به‌طور مثال، این سخن که رنگی را ادراک می‌کنم فقط به معنای این است که رنگ بر من نمایان می‌شود: این‌طور نیست که رنگ را ببینم و سپس وجود آن را استنتاج کنم. فعل ادراک رنگی و فعل آگاهی از این‌که رنگی را ادراک می‌کنم هر دو فعل واحدی‌اند: این‌گونه نیست که رنگی را ادراک کنم و سپس برای این‌که واقعاً رنگی را ادراک کنم تضمینی بیابم. شناخت بی‌واسطه خود را تضمین می‌کند. این سخن که رنگی نمایان می‌شود و در عین حال نمایان نمی‌شود مستلزم تناقض است. نیکولاس، در نخستین نامهٔ خود به برنارد، می‌گوید که بنابراین «من در مورد متعلقات حواس پنجگانه و

---

1. syllogistic argument

وی آن را به صورت محتمل عرضه کرد. به اعتقاد من، ورود در جزئیات این فلسفه بی‌ارزش است. صرف نظر از این حقیقت که آن فلسفه همچون فرضی محتمل عرضه شده است، اجزاءِ مختلف آن به‌هیچ‌وجه با یکدیگر سازگار نیستند. اما شاید کسی بگوید که از نظر نیکولاس فسادپذیری اشیاء احتمالاً با خیربودن جهان ناسازگار است. مطمئناً این سخن بدان‌معناست که اشیاء احتمالاً ازلی هستند. به منظور اثبات این‌که این فرض را نمی‌توان از راه مشاهده رد کرد، نیکولاس نشان داد که مشاهدهٔ این که ب جانشین الف می‌شود دلیل قانع‌کننده برای این استنتاج نیست که الف از وجودداشتن بازایستاده است. شاید دیگر الف را نبینیم، اما نمی‌بینیم که الف دیگر وجود ندارد، و نمی‌توانیم از راه استدلال اثبات کنیم که الف دیگر وجود ندارد. اگر امکان داشت، می‌توانستیم از راه استدلال اثبات کنیم که هر آنچه دیده نشود وجود ندارد، و نمی‌توانیم این کار را بکنیم. آموزهٔ ارسطویی دربارهٔ تغییر به‌هیچ‌وجه قطعی نیست. به‌علاوه، فساد جوهرها را بیش از آن‌که بتوانیم بنابر اصول ارسطویی توضیح دهیم می‌توانیم به شکل بهتری بنا بر فرضیه‌ای جزءنگرانه تبیین کنیم. تغییر جوهری ممکن است فقط به این معنا باشد که یک نوع ترکیب اتم‌ها جای خود را به ترکیب دیگری می‌دهد، درحالی‌که تغییر عَرَضی ممکن است به معنای افزایش اتم‌های جدید در ترکیب اتمی یا کاهش آن‌ها از این ترکیب باشد. احتمال دارد که اتم‌ها ازلی باشند و در «چرخه‌های ادواری»[1] که به‌طور ازلی تکرار می‌شوند دقیقاً ترکیب‌های واحدی تکرار شوند.

نیکولاس دربارهٔ نفس انسان به فرضیهٔ نامیرایی معتقد بود، اما سخنانی که او در این باب دارد با تبیین نامتعارف شناخت ارتباط نزدیکی دارند. چون هر چیزی ازلی است، می‌توان بر این تصور بود که در شناختْ نفس یا ذهن به وحدتی موقتی با متعلّق شناخت دست می‌یابد؛ و در مورد خیال هم می‌توان همین سخن راگفت. نفس به حالتی از اتحاد با تصاویر دست می‌یابد، اما خود تصاویر ازلی‌اند. به اعتقاد نیکولاس، این فرضیه ماهیت نامیرایی را روشن می‌سازد. می‌توانیم بر این تصور باشیم که پس از مرگ در نفس‌های نیک اندیشه‌های نیک و در نفس‌های بد اندیشه‌های بد جای می‌گیرند. یا می‌توانیم بر این تصور باشیم که نفس‌های نیک با مجموعهٔ بهتری از اتم‌ها اتحاد می‌یابند و آمادهٔ تجربه‌هایی‌اند که از تجارب حالت جسمانی پیشین بهترند، درحالی‌که نفس‌های

1. the periodic cycles

ارزش از هر چیز دیگر فراتر باشد.»[1] و نیکولاس در این نتیجه‌گیری تردیدی به خود راه نمی‌داد که اگر واژهٔ «خدا» بیانگر شریف‌ترین موجود باشد، هیچ‌کس به یقین نمی‌داند که آیا ممکن نیست که هر موجود معیّنی خدا باشد. پس اگر نتوانیم معیار عینی کمال را با یقین به اثبات برسانیم، بدیهی است که استدلال چهارم قدیس توماس را نمی‌توان استدلالی برهانی تلقی کرد. استدلال ناشی از غائیت، یعنی استدلال پنجم قدیس توماس، را نیز این سخن نیکولاس در همان نامه که «هیچ‌کس به‌طور بدیهی نمی‌داند که چیزی غایت (یعنی علت غایی) چیز دیگری است» رد می‌کند.[2] با بررسی یا تحلیل چیزی نمی‌توان اثبات کرد که آن چیز علت غایی چیز دیگری است، و راهی هم برای اثبات آن با یقین وجود ندارد. ما زنجیرهٔ معیّنی از رویدادها را می‌بینیم، اما علیت غایی اثبات‌پذیر نیست.

باری، نیکولاس در باب وجود خدا استدلال محتملی را پذیرفت. با این فرض محتمل که ما از خیر همچون معیاری برای قضاوت دربارهٔ روابط ممکن میان چیزها تصوری داریم[3]، و با این فرض که نظام جهان به گونه‌ای است که ذهن را قانع می‌سازد تا با معیار خیر و تناسب عمل کند، می‌توانیم ابتدا ثابت کنیم که همهٔ چیزها چنان در ارتباط متقابل با یکدیگرند که می‌توان گفت هر چیزی برای خاطر چیز دیگری وجود دارد و سپس ثابت کنیم که همین رابطهٔ بین چیزها فقط در پرتو این فرض قابل فهم است که همهٔ چیزها از هدفی غایی، یعنی خیر اعلیٰ یا خدا، تبعیت می‌کنند. شاید به نظر آید که چنین استدلالی بیش از یک فرض کاملاً بی‌اساس نباشد، و نمی‌توان آن را، براساس اصول خود نیکولاس، معادل با استدلالی محتمل دانست. اما نیکولاس منکر این نبود که می‌توانیم نوعی دلیل داشته باشیم که ما را بر صدور فرضی حدسی که ممکن است کم‌وبیش محتمل باشد توانا سازد، هرچند ممکن است تا آن‌جا که به ما مربوط است این فرض یقینی نباشد. ممکن است درست باشد ـ حتی ممکن است حقیقتی ضروری باشد ـ اما نمی‌توانیم بدانیم که آن درست است؛ می‌توانیم این باور را داشته باشیم که درست است. علاوه بر باور کلامی، یعنی ایمان به حقایق وحیانی، برای باوری که بر استدلال‌های تقریباً محتمل متکی است مجالی وجود دارد.

استدلال محتمل نیکولاس برای اثبات وجود خدا بخشی از فلسفهٔ ایجابی‌ای بود که

---

1. *Ibid*., 33*, 12-14.
2. *Ibid*., 33*, 18-19.
3. *Exigit*, p. 185.

که وجود فراپدیدار یا ناهویدا را با یقین استنتاج کنیم. این سخن که، به‌طور مثال، نمی‌توانیم اثبات کنیم که در متعلّق مادّی، چیزی غیر از آنچه برای حواس نمایان می‌شود وجود دارد یک چیز است، و این سخن که هیچ جوهر بالفعلی وجود ندارد چیز دیگری است. نیکولاس یک پدیدارگرای جزم‌اندیش نبود. مقصود من از این سخن این نیست که بگویم هیوم یک پدیدارگرای جزم‌اندیش بود، زیرا او، به‌رغم هر ایرادی که بتوان بر تحلیل نقادانهٔ وی (و همین‌طور نیکولاس) از علیت و جوهر وارد کرد، یک پدیدارگرای جزم‌اندیش نبود. مقصود من فقط این است که نباید از این‌که نیکولاس برهان‌پذیری وجود جوهرها را انکار می‌کند نتیجه گرفت که او عملاً منکر وجود همهٔ جوهرهاست یا گفت که نیستی جوهرها را می‌توان اثبات کرد.

کاملاً بدیهی است که نقد نیکولاس از علیت و جوهر، در گرایش او به کلام فلسفی سنّتی پیامدهای مهمی داشت. هرچند نیکولاس سخن خود را با این‌گونه عبارت‌های واضح و صریح بیان نمی‌کند، به نظر می‌رسد که نتیجهٔ حاصل از اصول کلی او این باشد که اثبات وجود خدا به‌منزلهٔ علت فاعلی ناممکن است. او در نامهٔ پنجم به برنارد می‌گوید که ممکن است خدا تنها علت فاعلی باشد، زیرا نمی‌توان اثبات کرد که علت فاعلی طبیعی دیگری وجود دارد. اما این سخن که ممکن است خدا تنها علت فاعلی باشد عین این سخن نیست که خدا تنها علت فاعلی است یا، در واقع، اصلاً می‌توان اثبات کرد که خدا علت فاعلی است. مقصود نیکولاس فقط این بود که عکس این را که ممکن است خدا تنها علت فاعلی باشد نمی‌دانم و نمی‌توانم اثبات کنم. این‌که بتوانیم اثبات کنیم که خدا بالفعل علت فاعلی است، استثنائی بر این اصل کلی است که از وجود یک چیز نمی‌توانیم با یقین وجود چیز دیگر را استنتاج کنیم.

بدین‌ترتیب، برهان عِلّی یا جهان‌شناختی در مورد اثبات وجود خدا نمی‌توانست، براساس مقدمات نیکولاس، استدلالی برهانی باشد. استدلال‌های چهارم و پنجم قدیس توماس هم نمی‌توانستند همچون برهان‌هایی پذیرفته شوند که نتایجی یقینی در پی دارند. نیکولاس در نامهٔ پنجم خود به برنارد می‌گوید که نمی‌توانیم اثبات کنیم که چیزی از چیز دیگری شریف‌تر است یا شریف‌تر نیست. نه بررسی یک چیز و نه مقایسهٔ دو یا سه چیز نمی‌تواند از منظر ارزشی سلسله‌مراتب درجات وجود را اثبات کند. «اگر چیزی مورد اشاره قرار گیرد، هیچ‌کس به‌طور بدیهی نمی‌داند که آن چیز ممکن است از حیث

مثال، ویلیام اوکام آن را مورد انتقاد قرار داده است. اما به نظر می‌رسد که کمال[1] اشاره بر این دارد ــ هرچند نه با این وضوحی که می‌آید ــ که آگاهی ما از نفس بی‌واسطه نیست. و در این مورد به نظر می‌رسد که، براساس مقدمات نیکولاس، این نتیجه به دست می‌آید که از وجود نفس، همچون یک جوهر، شناختی طبیعی نداریم. این سخن که ارسطو از جوهری غیر از نفس خویش شناختی یقینی نداشت می‌تواند مشابه این ادعای نامهٔ پنجم به برنارد آرِتسویی باشد که ما با یقین نمی‌دانیم که غیر از خدا علت فاعلی دیگری وجود دارد، زیرا موضع کلی او نشان می‌دهد که به اعتقاد نیکولاس حتی دربارهٔ این‌که می‌گوییم خدا علت فاعلی است شناخت یقینی طبیعی یا فلسفی نداریم. حقیقت این است که اگر بین این دو سخن تشابه زیادی لحاظ کنیم به نظر می‌رسد شاید این نتیجه به دست آید که، طبق نظر نیکولاس، ارسطو به وجود نفس خود همچون جوهری روحانی یقینی ایمانی داشت؛ و احتمالاً مقصود نیکولاس نمی‌تواند قول به این سخن باشد. اما ضرورتی ندارد که اظهارات او با چنین دقتی تفسیر شود. در هر حال، اطمینان یافتن در این باب که آیا او دیدگاه کلی خود را دربارهٔ وجود جوهرهایی متمایز از پدیدارها، که از آن‌ها شناخت یقینی نداریم، استثنائی به سود شناختمان از نفسمان تلقی کرده است یا نه، مشکل است.

بدیهی است که نیکولاس در نقد علیت و جوهر بر هیوم[2] سبقت جسته است؛ در واقع، او اگر منکر این بود که از وجود جوهر مادّی یا روحانی شناخت یقینی داریم، این شباهت بسیار چشمگیر می‌شد. اما تصور می‌کنم که دکتر واینبرک[3] بی‌تردید در این سخن خود که نیکولاس یک «پدیدارباور»[4] به شمار نمی‌آید برحق باشد. نیکولاس بر این تصور بود که با یقین نمی‌توان وجود موجود ناهویدا را از وجود پدیدارها استنتاج کرد؛ اما مطمئناً تصور او بر این نبود که این بدان‌معناست که می‌توان نیستی آن را استنتاج کرد. او در نامهٔ ششم خود به برنارد این نکته را مطرح ساخت که «از این حقیقت که چیزی وجود دارد نمی‌توان با قطع و یقین استنتاج کرد که چیز دیگری وجود ندارد».[5] سخن نیکولاس این نبود که فقط پدیدارها وجود دارند یا باور به‌وجود موجودات فراپدیداری بی‌معنی است. کل سخن او این بود که وجود پدیدارها ما را قادر نمی‌سازد

---

1. *Exigit*, p. 225.
2. Hume
3. Weinberg
4. phenomenalist
5. Lappe, 31*, 16-17.

(آموزه‌ای که در هر حال عموماً با عنوان آموزه‌ای کلامی پذیرفته شده است) بحث نکرد، بلکه به این مسائل در سطحی صرفاً فلسفی روی آورد.

باید به یاد داشت که نیکولاس منکر این نبود که می‌توانیم دربارهٔ همبودی ظواهر الف و ب یقین داشته باشیم. کل آنچه لازم می‌آید این است که باید بالفعل دو ادراک بی‌فاصله داشته باشیم. اما او منکر این بود که آدمی بتواند به یقین وجود یک ناهویدا را از وجود یک هویدا استنتاج کند. پس، او این را نمی‌پذیرد که آدمی بتواند به یقین وجود جوهری را استنتاج کند. برای این‌که به یقین بدانیم جوهری مادّی وجود دارد، باید یا آن را مستقیماً، یعنی به‌نحو شهودی، ادراک کنیم یا وجود آن را به یقین از ظواهر یا پدیدارها استنتاج کنیم؛ اما، طبق نظر نیکولاس، ما جوهرهای مادّی را ادراک نمی‌کنیم. اگر آن‌ها را ادراک می‌کردیم، پس حتی بی‌سوادها[1] هم آن‌ها را ادراک می‌کردند؛ اما این‌گونه نیست. به‌علاوه، نمی‌توانیم به یقین وجود آن‌ها را استنتاج کنیم، زیرا از نظر منطقی نمی‌توان وجود چیزی را از وجود چیز دیگری استنتاج کرد.

نیکولاس در نامهٔ نهم خود به برنارد مدعی بود که «این نتیجه‌گیری‌ها بدیهی نیستند: فعل فاهمه وجود دارد، پس عقل وجود دارد؛ فعل اراده‌کردن وجود دارد، پس اراده وجود دارد».[2] این سخن گویای آن است که، طبق نظر نیکولاس، یقین ما به وجود نفس، همچون یک جوهر، بیش از یقین ما به جوهرهای مادّی نیست. اما او، در جای دیگری، می‌گوید: «ارسطو، که مقصودش از «جوهر» چیزی غیر از متعلقات حواس پنجگانه و غیر از متعلقات تجربهٔ ظاهری ما بود، هرگز از جوهری جز نفس خویش شناختی بدیهی نداشت».[3] همچنین، «دربارهٔ جوهری که به مادّه‌ای غیر از نفس ما پیوند دارد هیچ یقینی نداریم».[4] این‌گونه سخنان برخی از تاریخدانان را به این نتیجه‌گیری واداشت که نیکولاس قبول داشت که ما در مورد شناخت نفس همچون جوهری روحانی یقین داریم. در نتیجه، آنان سخن او را دربارهٔ این‌که حق نداریم وجود عقل را از وجود افعال فاهمه و وجود اراده را از وجود افعال ارادی استنتاج کنیم حمله‌ای به علم قوای نفسانی تفسیر کردند. چنین تفسیری مطمئناً تفسیر ممکنی است، اما این تفسیر وقتی عجیب و غریب به نظر می‌رسد که حملهٔ او فقط متوجه نظریهٔ قوای متمایزی باشد که قبلاً، به‌طور

1. *rustici*

2. Lappe, 34*, 7-9.

3. *Ibid.*, 12*, 20-3.

4. *Ibid.*, 13*, 19-20.

حادث شود ب حادث خواهد بود، یا چون ب وجود داشته باشد الف موجود خواهد بود. پس، صرف نظر از ادراک بی‌واسطهٔ داده‌های حسی (به‌طور مثال، رنگ‌ها) و اعمال خودمان هیچ شناخت تجربی وجود ندارد یا نمی‌تواند وجود داشته باشد. هیچ استدلال علّی نمی‌تواند یقینی باشد. ما بی‌تردید در طبیعت به روابط ضروری معتقدیم، اما منطق توانا بر کشف آن‌ها نیست، و قضایایی که بیانگر آن‌ها هستند نمی‌توانند یقینی باشند. پس، دلیل باور ما به روابط عِلّی چیست؟ نیکولاس ظاهراً این مسئله را برحسب تجربهٔ توالی‌های مکرر توضیح داد که این انتظار را ایجاد می‌کند که چون در گذشته ب بعد از الف آمده است در آینده هم همین پدیده رخ خواهد داد. حقیقت این است که نیکولاس تأیید می‌کند که نمی‌توانیم شناخت محتملی داشته باشیم که در آینده ب بعد از الف خواهد آمد، مگر آن‌که این یقین بدیهی را داشته باشیم که در گذشته در زمانی ب بعد از الف آمده است؛ اما مقصود او این نبود که ما نمی‌توانیم این شناخت محتمل را داشته باشیم که در آینده ب بعد از الف خواهد آمد، مگر آن‌که این یقین بدیهی را داشته باشیم که در گذشته بین الف و ب یک رابطهٔ عِلّی ضروری وجود داشته است. چیزی که مقصود او بود، با توجه به مثال خود او در دومین نامه‌اش به برنارد، این بود که ما نمی‌توانیم این شناخت محتمل را داشته باشیم که اگر دست را روی آتش بگیریم گرم خواهد شد، مگر آن‌که این یقین بدیهی را داشته باشم که گرمی دستم پس از آن زمانی رخ داد که در گذشته دستم را روی آتش گرفتم. «اگر برایم بدیهی باشد که هرگاه دستم را روی آتش می‌گیرم بی‌درنگ گرم می‌شود، اکنون برایم محتمل است که هرگاه دستم را روی آتش می‌گیرم گرم خواهم شد.»[1] نظر نیکولاس بر این بود که تجربهٔ مکرر همبودی دو چیز یا توالی قانونمند رویدادهای متفاوت، از دیدگاه ذهنی، احتمال تجربهٔ مشابه آن را در آینده افزایش می‌دهد، اما تجربهٔ مکرر به بداهت عینی چیزی نمی‌افزاید.[2]

بدیهی است که تلقی نیکولاس این بود که امکان این‌که خدا همچون فاعل عِلّی بی‌واسطه، یعنی بدون وساطت علت ثانویه‌ای، عمل بکند این امر را ناممکن می‌سازد که از روی یقین مطلق وجود شیء مخلوقی را از وجود شیء مخلوق دیگری استنتاج کنیم. او همین‌طور در تقابل با نظر برنارد نشان داد که براساس اصولی که برنارد به آن‌ها تصریح دارد این امر به یک اندازه ناممکن است. اما اهمیت اصلی بحث نیکولاس از علیت در این واقعیت نهفته است که او فقط دربارهٔ آموزهٔ عموماً پذیرفته‌شدهٔ قدرت مطلق الهی

1. Lappe, 13*, 9-12.

2. *Exigit*, p. 237.

عَرَض جزء جدایی‌ناپذیر جوهر است و نمی‌تواند بدون جوهر وجود داشته باشد، در واقع، این نتیجه‌گیری یقین‌آور است. اما، در وهلهٔ نخست، این مثال با این نتیجه‌گیری بی‌ارتباط است، زیرا نیکولاس مدعی این بود که نمی‌توان با یقین وجود چیزی را از وجود چیز دیگری استنتاج کرد. در وهلهٔ دوم، این فرضیه‌ها که سفیدی یک عَرَض است و عَرَض به ضرورت جزء جدایی‌ناپذیر جوهر است این استدلال را فرضی می‌نماید. اگر سفیدی یک عَرَض است و اگر عَرَض، به ضرورت، جزء جدایی‌ناپذیر جوهر است، پس، با فرض این سفیدی، جوهری وجود دارد که سفیدی جزء جدایی‌ناپذیر آن می‌شود. نیکولاس قبول ندارد که دلیل الزام‌آوری عرضه شده باشد؛ پس چرا باید این فرضیات را پذیرفت. استدلال برنارد فرضیات آن را کتمان می‌کند. این استدلال نشان نمی‌دهد که بتوان با یقین از وجود چیزی به‌وجود چیز دیگر استدلال کرد، زیرا فرض برنارد بر این بوده است که سفیدی جزء جدایی‌ناپذیر جوهر است. این حقیقت که کسی رنگی را می‌بیند، فقط در صورتی که او بر این فرض باشد که رنگ عَرَض است و عَرَض به ضرورت جزء جدایی‌ناپذیر جوهر است، مقتضی این نتیجه‌گیری است که جوهرْ وجود دارد، اما برای فرض‌کردنِ چنین چیزی باید همین فرض را اثبات کرد. بنابراین، استدلال برنارد دور مضمر (پنهان) و باطل است.

نیکولاس عقیدهٔ خود را در باب مثال دیگر برنارد برای امکان اثبات یقین از وجود چیزی به‌وجود چیز دیگر به‌نحوی مشابه مطرح می‌کند. آتش در انبساط تأثیر دارد، و مانعی وجود ندارد؛ بنابراین باید حرارت وجود داشته باشد. به اعتقاد نیکولاس، این نتیجه‌گیری یا با مقدم یا با بخشی از مقدم یکسان است یا یکسان نیست. در مورد نخست، این مثال بی‌ربط است، زیرا این استدلال، استدلال از وجود چیزی به چیز دیگر نیست. در مورد دوم، دو قضیهٔ جدا از هم وجود دارند که بدون افتادن در [ورطهٔ] تناقض می‌توانست یکی اثبات و دیگری انکار شود. «آتش در انبساط تأثیر دارد و مانعی وجود ندارد» و «حرارت وجود نخواهد داشت» قضایای متناقض نیستند. و اگر این دو قضایای نقیض هم نباشند این نتیجه‌گیری نمی‌تواند آن قطعیتی را داشته باشد که از تحویل‌پذیری به اصل نخستین ناشی می‌شود. با این‌همه، چون مورد توافق است، تنها امر یقینی است.

از این موضع نیکولاس، که نمی‌توان با یقین وجود چیزی را از وجود چیز دیگری استنتاج کرد، این نتیجه به بار می‌آید که هر قضیه‌ای که مدعی استدلال زیر باشد یقینی نیست و نمی‌تواند یقینی باشد: هرگاه که الف و ب دو چیز جدای از هم باشند، چون الف

در مورد اعمالم به‌طور بدیهی یقین دارم».[۱] بدین‌ترتیب نیکولاس، برخلاف آنچه شکاکیت تلقی می‌کرد، بر این اعتقاد بود که شناخت بی‌واسطه، خواه به صورت ادراک حسی و خواه به صورت ادراک اعمال درونی، شناختی یقینی و بدیهی است؛ و او قطعیت این نوعِ شناخت را با همسان‌انگاریِ فعلِ مستقیمِ ادراک و توجه خودآگاهانه به این فعلِ ادراک توضیح داد. در این مورد، این‌که اثبات کنم که به فعل ادراک مشغولم و در همان حال انکار کنم که به فعل ادراک خود آگاهم، مستلزم تناقض است. فعل ادراک هر رنگ عین نمایان‌شدن آن رنگ بر من است، و فعل ادراک هر رنگ با فعل آگاهی از این‌که رنگی را ادراک می‌کنم یکی است. این سخن که رنگی را ادراک می‌کنم و این سخن که این رنگ وجود ندارد یا این‌که به رنگی که ادراک می‌کنم آگاه نیستم ما را دچار تناقض می‌سازد.

بدین‌ترتیب، نیکولاس نه‌تنها قضایای تحلیلی بلکه ادراک بی‌واسطه را هم یقینی و بدیهی می‌دانست.[۲] اما او بر این تصور نبود که می‌توانیم به‌طور یقینی از وجود چیزی وجود چیز دیگر را استنتاج کنیم. دلیل این‌که نمی‌توان چنین کرد این است که در مورد دو چیز که واقعاً غیر از یکدیگرند می‌توان، بدون این‌که آدمی دچار تناقض منطقی بشود، وجود یکی را اثبات، و وجود دیگری را انکار کرد. اگر ب با کل الفِ یا با بخشی از الف یکی باشد، ناممکن است که آدمی بدون این‌که دچار تناقض شود وجود الف را اثبات و وجود ب را انکار کند؛ و اگر وجود الف قطعی باشد وجود ب هم یقینی است. اما اگر ب واقعاً غیر از الف باشد، اثبات وجود الف و در عین حال انکار وجود ب مستلزم تناقضی نیست. نیکولاس در دومین نامهٔ خود به برنارد آرِتسویی ادعای زیر را مطرح می‌سازد. «از این حقیقت که معلوم است چیزی وجود دارد نمی‌توان به‌طور بدیهی، یعنی با بداهتی که به اصل نخستین یا با قطعیتی که به اصل نخستین تقلیل‌پذیر است، استنتاج کرد که چیز دیگری وجود دارد».[۳]

برنارد آرِتسویی کوشید که با ادعای نیکولاس با تکیه بر آنچه او صریحاً نمونه‌های عقل سلیمِ مخالف آن ادعا تلقی می‌کرد مقابله کند. به‌طور مثال، رنگ سفید وجود دارد، اما رنگ سَفید نمی‌تواند بدون یک جوهر وجود داشته باشد. بنابراین، جوهر وجود دارد. به گفتهٔ برنارد، نتیجهٔ این قیاس نتیجه‌ای یقینی است. پاسخ نیکولاس به‌نحوی است که در زیر می‌آید: اگر فرض شود که سفیدی یک عَرَض است، و اگر فرض شود که

1. Lappe, 6*, 15-16.

2. Cf. *Exigit*, p. 235.

3. Lappe, 9*, 15-20.

بد با اتم‌های بد اتحاد می‌یابند و آمادهٔ پذیرش تجربه‌هایی‌اند که از تجارب حالت جسمانی پیشین بدترند. نیکولاس بر این ادعا بود که این فرضیه آموزهٔ مسیحی کیفرها و پاداش‌های پس از مرگ را تأیید می‌کند؛ اما او قید محتاطانه‌ای را افزود. او گفت که سخنانش محتمل‌تر از سخنانی‌اند که مدت‌زمانی طولانی محتمل به نظر می‌رسیدند. با وجود این، می‌توان کسی را یافت که سخنانش از محتمل‌بودن به دور باشد؛ و بنابراین، بهترین کار این است که آدمی از تعلیمات کتاب مقدس در باب کیفرها و پاداش‌ها پیروی کند. این نوع استدلال در مقالات کاردینال کورتی[1]، توجیه روباه‌صفتانه[2] نامیده شده است.[3]

فلسفهٔ ایجابی نیکولاس مسلماً از برخی جنبه‌ها در تضاد با کلام کاتولیکی بود. در واقع، نیکولاس در این تردیدی نداشت که بگوید سخنانش از دعاوی متناقض محتمل‌ترند؛ اما باید در تفسیر این گرایش اندکی دقت به خرج داد. نیکولاس نمی‌گفت که آموزه‌هایش صادق و آموزه‌های عکس آن‌ها کاذب‌اند: او می‌گفت اگر قضایایی که با قضایای او متناقض‌اند صرفاً از جهت احتمالشان، یعنی با این عنوان که نتایج عقلیِ محتملی دارند، مورد توجه قرار گیرند احتمالشان کمتر از احتمال سخنان خود اوست. به‌طور مثال، این آموزهٔ کلامی که جهان از ازل وجود نداشته است، از نظر او، اگر حقیقتی وحیانی تلقی شود، مطمئناً صادق است. اما اگر کسی فقط در پی آن دسته از استدلال‌های فلسفی باشد که می‌توان به سود این حقیقت پیش کشید، طبق نظر نیکولاس، باید بپذیرد که احتمال به دست دادن این‌گونه استدلال‌ها کمتر از احتمال آن‌گونه استدلال‌های فلسفی است که به سود قضیهٔ نقیض آن می‌توان آورد. اما آدمی مجاز نیست این نتیجه را بگیرد که قضیهٔ نقیض آن صادق نیست. همه می‌دانیم که آن حتی ممکن است حقیقتی ضروری باشد. احتمال را باید برحسب آن‌گونه بداهت طبیعی تفسیر کرد که در لحظهٔ خاصی برای ما حاصل‌شدنی است، و ممکن است قضیه‌ای برای ما محتمل‌تر از نقیض آن باشد حتی اگر در واقع خطا بوده و نقیض آن صادق باشد. نیکولاس قائل به نظریهٔ «حقیقت مضاعف»[4] نبود؛ او منکر آموزه‌های معین کلیسا هم نبود. گرایش ذهنی او به چیزی بود که نمی‌توانیم دربارهٔ آن مطمئن باشیم. پی‌یر دآیّی[5] مدعی بود که تعدادی از قضایای نیکولاس از روی حسادت و خصومت محکوم شده‌اند، و خود نیکولاس بر این اعتقاد

---

1. *Articles of Cardinal Curti*
2. foxy excuse *(excusatio vulpina)*
3. Lappe, 39*, 8.
4. double-truth
5. Pierre d'Ailly

بود که به او سخنانی نسبت داده شده است که هرگز اعتقادی به آن‌ها نداشته یا از آن جنبه که محکوم شده‌اند مورد اعتقاد او نبوده‌اند. مشکل است در این باره داوری کنیم که در پذیرفتن اظهارات او تا کجا موجهیم و تا کجا باید مفروض بگیریم که نقادی‌های او این توجیه را به دست ما می‌دهند که این اظهارات را با عنوان دلایل «روباه‌صفتانه» کنار بگذاریم. تصور می‌کنم که تردید اندکی می‌توان بر صدق آن سخن وی داشت که فلسفه‌ای را که با تعالیم کلیسا مغایر نیست «محتمل» می‌نامد نادرست است. در این باب، دست‌کم در مورد قبول صداقت او، هیچ مشکل واقعی وجود ندارد، زیرا صرف نظر از هر ملاحظهٔ دیگری، اگر او نتایج فلسفهٔ ایجابی خود را یقینی تلقی کرده بود با جنبهٔ انتقادی فلسفهٔ او کاملاً ناسازگار می‌شد. از سوی دیگر، قبول این سخن نیکولاس که دیدگاه‌های نقادانه‌ای که در نامه‌اش به برنارد آرِتسویی توضیح داده است همچون نوعی تجربه در استدلال‌کردن بوده‌اند زیاد آسان نیست. نامه‌های او به برنارد این معنی را نمی‌رسانند، ولو این‌که نتوان این امکان را کنار گذاشت که توضیح وی در مورد داوری‌های خود بیانگر ذهنیت واقعی او بوده‌اند. از همهٔ این‌ها گذشته، او به‌هیچ‌وجه یگانه فیلسوف زمان خود نبود که به مابعدالطبیعهٔ سنّتی گرایشی نقّادانه داشت، ولو این‌که از همهٔ آن‌ها پیشتر رفت.

اما کاملاً واضح است که مقصود نیکولاس این بود که به فلسفهٔ ارسطو حمله کند و فلسفهٔ ایجابی خود را فرضیه‌ای محتمل‌تر از نظام ارسطویی به شمار می‌آورد. او اظهار داشت که بسیار تعجب می‌کند که برخی از مردم ارسطو و مفسّر او (ابن‌رشد) را تا کهنسالی مطالعه می‌کنند و موضوعات اخلاقی و توجه به خیر عمومی را به سود مطالعهٔ ارسطو رها می‌سازند. آنان این کار را تا آن‌جا ادامه می‌دهند که هرگاه دوستدار حقیقت به پا می‌خیزد و برای بیداری خوابیده‌ها فریاد برمی‌آورد، آنان به‌شدت ناراحت می‌شوند و همانند مردان جنگی که به سوی جنگی مرگبار هجوم می‌آورند به سوی او حمله‌ور می‌شوند.[1]

اشاره به «موضوعات اخلاقی» و «خیر عمومی» آدمی را به پژوهش چیزی رهنمون می‌شود که همان تعالیم اخلاقی و سیاسی نیکولاس بودند. در این‌جا نباید زیاد پیشروی کنیم. اما واضح به نظر می‌رسد که او به این نظریهٔ اوکام معتقد بود که قانون اخلاقی سرشتی دلبخواهانه دارد. یکی از قضایای محکوم‌شدهٔ او به این مضمون است که «خدا

1. Cf. *Exigit*, pp. 181-2.

می‌تواند به مخلوق عاقلی فرمان دهد که از او متنفر باشد، و این مخلوق عاقل، به‌جای دوست‌داشتن خدا، با اطاعت از این فرمان نشان می‌دهد که در اطاعت از فرمان شایستگی بیشتری دارد، زیرا او این کار (یعنی، تنفر از خدا) را پس از تلاش بسیار و زیرپاگذاشتن تمایلات خود عملی ساخته است».[۱] در باب سیاست، گفته می‌شود که نیکولاس اعلامیه‌ای صادر کرده بود مبنی بر این که هر کس بخواهد می‌تواند به درس او دربارهٔ سیاست[۲] ارسطو همراه با مباحثی دربارهٔ عدالت و بی‌عدالتی گوش بسپارد که آدمی را بر صدور قوانین جدید یا تصحیح قوانین ازپیش‌موجود توانا می‌سازد و باید به‌جای معیّنی که استاد نیکولاس اوترکوری در آن‌جاست و همهٔ این‌ها را به او یاد خواهد داد روی بیاورد.[۳] مشکل است بگوییم که این اعلامیه تا کجا نشانهٔ توجه جدی نیکولاس به خیر عمومی و تا کجا بیانگر عشق او به خودنمایی است.

من روایت خود را دربارهٔ عقاید فلسفی ژون میرکوری و نیکولاس اوترکوری در فصل مربوط به «جنبش اوکامی» آورده‌ام. توجیه آن در چیست؟ فلسفهٔ ایجابی نیکولاس، که او آن را فلسفه‌ای محتمل می‌نامید، مطمئناً فلسفهٔ ویلیام اوکام نبود؛ همچنین در این خصوص کاملاً خطاست که او را «اوکام‌گرا» بنامیم. فلسفهٔ انتقادی او غیر از فلسفهٔ انتقادی اوکام بود، و اگر مقصود از «اوکام‌گرا»بودن شاگردی اوکام باشد احتمالاً نمی‌توان نیکولاس را «اوکام‌گرا» نامید. به‌علاوه، لحن نوشتار نیکولاس غیر از لحن نوشتار الهی‌دان فرانسیسی است. با وجود این، نیکولاس نمایندهٔ برجستهٔ آن جنبش فکری - انتقادی‌ای بود که ویژگی غالب فلسفهٔ قرن چهاردهم را نمایش می‌داد و از یک جهت در اوکام‌گرایی متبلور می‌شود. قبلاً اشاره کرده‌ام که اصطلاح «جنبش اوکامی» را برای آن جنبش فلسفی‌ای به‌کار می‌گیریم که، تا حدودی، مشخصهٔ آن گرایش انتقادی به سوی پیشفرض‌ها و استدلال‌های مابعدالطبیعهٔ سنّتی است، و اگر این اصطلاح بدین‌معنا به‌کار رود، تصور می‌کنم که بتوان به‌نحو قابل توجیهی گفت که ژون میرکوری و نیکولاس اوترکوری به این جنبش اوکامی تعلق دارند.

اگر مقصود از واژهٔ شکاک، فیلسوفی باشد که امکان کسب شناختی قطعی را منکر است یا در امکان آن تردید دارد، نیکولاس اوترکوری یک شکاک نبود. او بر این اعتقاد بود که در منطق و ریاضیات و ادراک بی‌واسطه می‌توان به یقین دست یافت. به عبارت

1. Lappe, 41*, 31-4.
2. *Politics*
3. *Ibid*., 40*, 26-33.

امروزی، او قبول داشت که هم قضایای تحلیلی (قضایایی که امروزه گاهی «همان‌گویی‌ها»[1] نامیده می‌شوند) و هم گزاره‌های تجربی بنیادین یقینی‌اند، هرچند باید این قید را افزود که از نظر نیکولاس می‌توانیم شناخت بی‌واسطهٔ بدیهی‌ای داشته باشیم بی‌آن‌که در قضیه‌ای آمده باشد. از سوی دیگر، او قضایایی را که مستلزم تأکید بر رابطه‌ای عِلّی به معنای مابعدالطبیعی‌اند یا قضایایی را که مبتنی بر استنتاج یک موجود از موجود دیگرند نه قضایای یقینی، بلکه بیشتر فرضیه‌های تجربی تلقی می‌کرد. اما نباید نیکولاس را «پوزیتیویست منطقی»[2] به شمار آورد. او منکر اهمیت عبارات مابعدالطبیعی یا کلامی نبود؛ برعکس، او یقین ایمانی را امری مسلّم می‌گرفت و وحی را منشأ یقین مطلق می‌دانست.

۴. گفتم که قصد دارم این فصل را با اشاراتی به نفوذ جنبش جدید در دانشگاه‌ها، مخصوصاً در دانشگاه‌هایی که در نیمهٔ دوم قرن چهاردهم و طی قرن پانزدهم تأسیس شده‌اند، به پایان برسانم.

در سال ۱۳۸۹ در دانشگاه وین قانونی به تصویب رسید که شاگردان دانشکدهٔ هنرها را به گذراندن درس‌هایی دربارهٔ آثار منطقی پتروس اسپانیایی ملزم می‌کرد، و در عین حال، قوانین مصوبهٔ بعدی، گذراندن آثار منطقی نویسندگان اوکام‌گرا همچون ویلیام هِیتِسبری[3] را الزام‌آور می‌ساخت. اسم‌گرایی در دانشگاه‌های آلمانی هایدلبرک (تأسیس در سال ۱۳۸۶)، ارفورت[4] (۱۳۹۲) و لایپزیک (۱۴۰۹) و در دانشگاه لهستانی کراکو[5] (۱۳۹۷) نیز به‌شدت مطرح شده بود. گفته می‌شود که تأسیس دانشگاه لایپزیک مدیون مهاجرت اسم‌گرایان از پراگ بود، جایی که یان هُوس[6] و ژروم پراگی[7] واقع‌گرایی اسکوتوسی را که از جان ویکلیف[8] (حدود ۱۳۲۰-۱۳۸۴) آموخته بودند تعلیم می‌دادند. درواقع، وقتی شورای کنستانس در سال ۱۴۱۵ مغالطه‌های کلامی یان هُوس را محکوم ساخت، اسم‌گرایان فوراً به دفاع از او پرداختند و گفتند که واقع‌گرایی اسکوتوسی هم محکوم شده است، هرچند در واقع محکوم نشده بود.

در نیمهٔ نخست قرن پانزدهم، فلسفهٔ قدیس آلبرت کبیر به‌طور شگفت‌آوری رونق دوباره یافت. به نظر می‌رسد که اسم‌گرایان در اوایل این قرن، تا حدودی به دلیل اوضاع و

1. tautologies
2. logical positivist
3. William Heytesbury
4. Erfurt
5. Cracow
6. John Hus
7. Jerome of Prague
8. John Wycliffe

احوالی که «جنگ صدساله»[1] به بار آورده بود، پاریس را ترک کرده باشند، هرچند ارله[2]، بی‌تردید، در ارتباط‌دادن رونق دوبارهٔ «آلبرت‌گرایی» با بازگشت دومینیکی‌ها در سال ۱۴۰۳ به پاریس بر حق بود. آن‌ها این شهر را در سال ۱۳۸۷ ترک کرده بودند. اما برتری آلبرت‌گرایی دیری نپایید، زیرا اسم‌گرایان در سال ۱۴۳۷ پس از این‌که این شهر از سلطهٔ انگلستان آزاد شد به این شهر بازگشتند. در یکم مارس سال ۱۴۷۴، پادشاه لوئی یازدهم[3] فرمان منع تعلیم اسم‌گرایی را صادر کرد و دستور داد که کتاب‌های اسم‌گرایانه توقیف شوند؛ اما در سال ۱۴۸۱ فرمان ممنوعیت لغو شد.

بدین‌ترتیب، در قرن پانزدهم، اسم‌گرایی در پاریس، آکسفورد و بیشتر دانشگاه‌های آلمان استحکام یافته بود، اما سنّت‌های قدیم‌تر، در بعضی جاها، موقعیت خود را همچنان حفظ کرده بودند. این امر در دانشگاه کولونی[4]، که در سال ۱۳۸۹ تأسیس شده بود، اتفاق افتاد. در کولونی آموزه‌های قدیس آلبرت و قدیس توماس در دسترس بودند. پس از محکوم‌شدن یان هوُس، «دارندگان حق انتخاب پادشاه»[5] از دانشگاه خواستند که از این جهت که واقعی‌گرایی کهن به آسانی به بدعت منجر می‌شود، با این‌که به‌خودی‌خود بد نیست، اسم‌گرایی را بپذیرند. اما در سال ۱۴۲۵ دانشگاه پاسخ داد که اگرچه هر کسی مجاز به انتخاب اسم‌گرایی است، در آموزه‌های قدیس آلبرت، قدیس توماس، قدیس بوناونتورا، ژیل رُمی و دانز اسکوتوس جای تردید نیست. در هر حال، دانشگاه گفت که بدعت‌های یان هوُس نه از واقع‌گرایی فلسفی، بلکه از تعالیم کلامی ویکلیف سرچشمه می‌گیرند. به‌علاوه، اگر واقع‌گرایی در کولونی ممنوع شده باشد شاگردان باید دانشگاه را ترک کرده باشند.

دانشگاه کولونی را باید با دانشگاه لووَن[6] که در سال ۱۴۲۵ تأسیس شد در ارتباط دانست. مصوبات سال ۱۴۲۷ داوطلبان دکتری را ملزم ساخت سوگند بخورند که هرگز آموزه‌های بوریدان[7]، مارسیلیوس اینگنی، اوکام یا پیروان آنان را تعلیم ندهند؛ همچنین در سال ۱۴۸۰، استادانی که ارسطو را در پرتو نظریه‌های اوکامی توضیح می‌دادند تهدید به اخراج شدند.

بنابراین، اسم‌گرایان طرفداران «راه قدیم» را به‌هیچ‌وجه کاملاً ریشه‌کن نکردند.

---

1. the Hundred Years War
2. Ehrle
3. Louis XI
4. Cologne
5. Prince Electors
6. Louvain
7. Buridan

درواقع، در نیمهٔ قرن چهاردهم، واقع‌گرایی در هایدلبرک به جایگاه قرص و محکمی دست یافت. به‌علاوه، آنان می‌توانستند در مورد برخی از نام‌های برجسته به خود ببالند. در میان آنان یوهانس کاپرئولوس[1] (حدود ۱۳۸۰-۱۴۴۴)، دومینیکی‌ای که مدتی در پاریس و بعد در تولوز تدریس کرد، از برجستگی بیشتری برخوردار بود. او در صدد بود که از آموزه‌های قدیس توماس در مقابل معتقدات سرسختانهٔ اسکوتوس، دوراندوس، هِنریِ گِنتی و به‌طور کلی همهٔ مخالفان، از جمله اسم‌گرایان، دفاع کند. اثر بزرگ او، که کمی پیش از مرگش در رودز[2] کامل شد و او را سزاوار عنوان رهبرتوماسیان[3] ساخت، چهار کتاب در دفاع از کلام توماس آکوئینی[4] بود. کاپرئولوس در اول صف توماسی‌های دومینیکی مشهور و مفسران قدیس توماس، که در دورهٔ بعد شامل کسانی مثل کایتان (ف: ۱۵۳۴) و یوهانس سَن توماس (ف: ۱۶۴۴) هم می‌شد، قرار داشت.

در دانشگاه‌های ایتالیای نیمهٔ نخست قرن چهاردهم، ارسطوگرایی ابن‌رشدی را در بولونیا اندیشمندانی مثل تادئوس پارمایی[5] و آنجلوی آرِتسویی[6] نمایندگی می‌کردند تا این‌که به پادوا[7] و ونیز[8] سرایت کرد، جایی که نمایندگی آن را پائولوی ونیزی[9] (ف: ۱۴۲۹)، کایتان تیئنه‌ای[10] (ف: ۱۴۶۵)، آلکساندر آکیلّینی[11] (ف: ۱۵۱۲) و آگوستینو نیفو[12] (ف: ۱۵۴۶) به عهده گرفتند. نخستین اثری که از ابن‌رشد چاپ و منتشر شد در سال ۱۴۷۲ در پادوا انتشار یافت. در باب جدال بین کسانی که پیرو تفسیر ابن‌رشد از ارسطو بودند و کسانی که طرفدار تفسیر اسکندر آفرودیسی بودند، بعداً چیزهایی خواهم گفت. در این‌جا اشاره به ابن‌رشدیان فقط به منظور توضیح این حقیقت است که نباید فکر کرد که راه جدید همهٔ دستاوردهای پیشین خود را در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم کنار گذاشته است.

با وجود این، جذبهٔ اسم‌گرایی به این سبب بود که از تجدد و تازگی سرچشمه می‌گرفت، و، همان طور که دیدیم، به‌طور وسیع گسترش یافت. در میان اسم‌گرایان قرن

1. John Capreolus
2. Rodez
3. *Princeps thomistarum*
4. *Libri IV defensionum theologiae diviThomae de Aquino*
5. Thaddaeus of Parma
6. Angelo of Arezzo
7. Padua
8. Venice
9. Paul of Venice
10. Cajetan of Thiene
11. Alexander Achillini
12. Agostino Nipho

پانزدهم، گابری‌یل بیل[1] (حدود ۱۴۲۵ـ۱۴۹۵)، که در توبینگن تحصیل کرده و گزیدهٔ تفسیرهای اوکام بر جملات پتروس لومبارد را تدوین کرده بود، از اعضای برجستهٔ آن به شمار می‌رفت. اثر بیل شرحی روشمند و واضح از اوکام‌گرایی بود، و او با این‌که خود را فقط پیرو و شارح اوکام می‌انگاشت نفوذ قابل ملاحظه‌ای داشت. در واقع، اوکام‌گرایان دانشگاه ارفورت و ویتنبرک مشهور به گابری‌یلی‌ها[2] بودند. شاید توجه به این نکته جالب باشد که بیل نظریهٔ اخلاقی اوکام را به این معنا تفسیر می‌کرد که هیچ نظام اخلاقی طبیعی وجود ندارد. علاوه بر خدایی که می‌توان مطابق با قاعدهٔ درست انتخابش کرد، اشیاء و غایات هم وجود دارند، و فیلسوفان بی‌دینی مثل ارسطو، کیکرو (سیسرون)[3] و سِنکا از نظر اخلاقی بر انجام‌دادن اعمال خوب و فضیلت‌مندانه توانایی داشتند. در واقع، خدا، به سبب «قدرت مطلقی» که دارد، می‌تواند به اعمالی فرمان دهد که برخلاف فرمان‌های عقل طبیعی باشند؛ اما آن امر این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که این فرمان‌ها را می‌توان بدون یاری وحی هم تأیید کرد.

۵. سرانجام می‌توان به یاد آورد که جنبش اوکامی یا اسم‌گرایی جنبه‌های مختلفی داشت. اسم‌گرایی، از جنبهٔ صرفاً منطقی، تا اندازه‌ای بسط منطق واژه‌ها و نظریهٔ اطلاق[4] بود آن‌طور که در نزد منطقدانان پیش از اوکامیان مثل پتروس اسپانیایی یافت می‌شد. ویلیام اوکام برای این‌که هر نوع واقع‌گرایی را کنار بگذارد از همین منطق واژه‌گرا استفاده بُرد. مسئلهٔ کلیات، بیشتر از منظر منطقی مورد بحث قرار گرفته است تا از منظر هستی‌شناختی. کلی واژه‌ای انتزاعی است که براساس محتوای منطقی‌اش بدان توجه شد، و این واژه در قضیه بر اشیاءِ جزئی ــ تنها چیزهایی که وجود دارند ــ وضع می‌شود.

این منطق واژه‌گرا خودبه‌خود دربارهٔ شناخت، پیامدهای شکاکانه‌ای در پی نداشت؛ تلقی اوکام هم این نبود که چنین پیامدهایی دارد. اما همراه با جنبهٔ منطقی اسم‌گرایی باید تحلیل علیت و پیامدهای آن را در خصوص جایگاه معرفت‌شناختی فرضیه‌های تجربی مورد توجه قرار داد. در فلسفهٔ کسی چون نیکولاس اوترکوری دیده‌ایم که او بین قضایای تحلیلی یا صوری، که یقینی‌اند، و فرضیه‌های تجربی، که یقینی نیستند و نمی‌توانند یقینی باشند، تمایز روشنی گذاشته است. این دیدگاه با اوکام، آن‌قدر که او به آن اعتقاد داشت،

1. Gabriel Biel
2. *Gabrielistae*
3. Cicero
4. *supposito*

با اصرارش بر قدرت مطلق الهی ارتباط نزدیکی پیدا کرد؛ با نیکولاس اوترکوری به پیشینهٔ کلامی آن بسیار کمتر توجه شد.

همچنین دیده‌ایم که چگونه اسم‌گرایان (برخی بیش از دیگران) مایل به قبول گرایش انتقادی در مورد استدلال‌های مابعدالطبیعی فیلسوفان قدیم‌تر بودند. این گرایش در شخصی افراطی همچون نیکولاس اوترکوری کاملاً آشکار بود، زیرا این میل متکی بر این موضع عام اوست که نمی‌توان به یقین وجود چیزی را از وجود چیز دیگر استنتاج کرد. استدلال‌های مابعدالطبیعی بیشتر محتمل‌اند تا برهانی.

اما، هرگونه هم که آدمی مایل باشد در یکی دو مورد بیندیشد، همین گرایش انتقادی به تأمل مابعدالطبیعی عملاً همواره با ایمانِ الهیاتیِ ثابت و باورِ ثابتی به وحی به مثابهٔ منشأ شناخت یقینی همراه بوده است. روشن است که اوکامْ خود، به‌ویژه، چنین باور ثابتی داشت. دیدگاه علم‌النفسی اوکام، مبنی بر این که می‌توان از شیء ناموجود شهود داشت، و این نظریه‌اش که قانون اخلاق در نهایت به قصد الهی وابسته است، نه‌تنها بیانگر شکاکیتش نبودند، بلکه بیانگر تأکید زیاد او بر قدرت مطلق الهی بودند. اگر کسی بکوشد که اسم‌گرایان را در زمرهٔ عقل‌گرایان یا شکاکان به معنای جدید قرار دهد، آنان را از جایگاه تاریخی خود و از پیشینهٔ ذهنی‌شان جدا می‌سازد. طی زمان، اسم‌گرایی یکی از جریان‌های رایج اندیشهٔ مدرسی شد، و کرسی کلامی اسم‌گرایی حتی در دانشگاه سالامانکا[1] نیز تأسیس شد.

اما اسم‌گرایی به سرنوشت بیشتر مدارس فکری فلسفی آسیب رساند. بدیهی است که اسم‌گرایی همچون چیز جدیدی شروع شد؛ و عقیدهٔ ما دربارهٔ معتقدات مختلف اسم‌گرایان هر چه باشد، نمی‌توان انکار کرد که آنان چیزی برای گفتن داشتند. آنان به پیشرفت مطالعات منطقی کمک کردند و مسائل مهمی را مطرح ساختند. اما طی زمان، گرایش به «منطق‌بافی»[2] خود را نشان داد، و این امر شاید با گرایش آنان به دوری از مابعدالطبیعه مرتبط باشد. ظرافت‌های منطقی و باریک‌بینی‌های افراطی توانایی‌های اسم‌گرایان بعدی را رو به تحلیل بُرد؛ و وقتی که فلسفه در عصر رنسانس به تحرک تازه‌ای دست یافت اسم‌گرایان منشأ این تحرک نبودند.

1. Salamanca
2. logic-chopping

فصل دهم

جنبش علمی

علوم فیزیکی در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم ــ مسئلهٔ حرکت؛ نیروی محرک و جاذبه ــ نیکولاس اورِم[1]؛ فرضیهٔ گردش زمین ــ امکان جهان‌های دیگر ــ برخی پیامدهای علمی اسم‌گرایی؛ و پیامدهای نظریهٔ نیروی محرک

۱. مدت زیادی تصور همگان بر این بود که در قرون وسطا به تجربه هیچ توجهی نمی‌شد و تنها عقایدی که قرون وسطاییان دربارهٔ علم داشتند عقایدی بود که غیرنقادانه از ارسطو و دیگر نویسندگان غیرمسیحی اقتباس کرده بودند. تصور می‌شد که علم، پس از قرن‌ها خاموشی تقریباً کامل، در عصر رنسانس جان دوباره‌ای یافته است. بعداً معلوم شد که در خلال قرن چهاردهم به موضوعات علمی توجه قابل ملاحظه‌ای وجود داشته است، در آن زمان کشفیات مهمی صورت گرفته است، به‌طور نسبتاً وسیعی نظریه‌های مختلفی مورد اعتماد بودند که از ارسطو سرچشمه نمی‌گرفتند، و برخی از فرضیه‌هایی که به دانشمندان رنسانس منتسب بودند در اواخر قرون وسطا مطرح شده بودند. در عین حال، شناخت بهتر فلسفهٔ اواخر قرون وسطا نشان داد که جنبش علمی قرن چهاردهم باید با اوکام‌گرایی یا اسم‌گرایی مرتبط بوده باشد، بیشتر به این سبب که اوکام و کسانی که کم‌وبیش به همین جنبش فکری تعلق داشتند اصرار می‌ورزیدند که در کسب شناخت واقعی تقدم با شهود یا تجربهٔ بی‌واسطه است. این‌طور نبود که تصور کنیم خود اوکام به موضوعات علمی علاقهٔ زیادی نشان داده است؛ اما تصور می‌شد که اصرار او بر این‌که

1. Nicholas Oresme

شهود تنها مبنای شناخت واقعی است، و جنبهٔ تجربه‌گرایانهٔ فلسفه‌اش، به علایق و تحقیقات علمی تحرک قدرتمندی بخشیده‌اند. در این باب، تا وقتی که تصور بر این باشد که اوکام و اسم‌گرایان ضد ارسطوییان سرسختی بوده‌اند، این دیدگاه می‌تواند در توافق با دیدگاه سنّتی باشد.

قصد من به‌هیچ‌وجه تلاش در انکار این نکته نیست که در این تفسیر حقیقتی وجود دارد. هرچند احتمالاً نمی‌توان اوکام را، بی‌قید و شرط، فقط «ضد ارسطویی» نامید، زیرا او در مواردی خود را مفسّر حقیقی ارسطو تلقی می‌کرد، فلسفه‌اش از برخی جنبه‌های مهم بی‌تردید در تعارض با فلسفهٔ ارسطو بود، و بدیهی است که برخی از اندیشمندانی که به جنبش اسم‌گرایی متعلق بودند با ارسطوگرایی به‌شدت مخالفت می‌کردند. به‌علاوه، این سخن شاید درست باشد که اصرار اوکام‌گرایان بر این‌که تجربه مبنای شناخت ما از اشیاءِ موجود است رشد علم تجربی را تسهیل بخشید. ممکن است تعیین تأثیر مثبت نظریه‌ای معرفت‌شناختی در رشد علم مشکل باشد، اما منطقی است اگر بر این اعتقاد باشیم که آموزهٔ تقدم شهود به‌طور طبیعی بیشتر مشوق چنین رشدی بوده است تا مخالف آن. به‌علاوه، اگر کسی تصور کند که نمی‌توان با نظریه‌پردازی پیشینی علت‌ها را کشف کرد، بلکه باید برای کشف آن‌ها از تجربه کمک گرفت، تصور او بر این است که ذهن را متوجه تحقیق در داده‌های تجربی کند. بی‌تردید، می‌توان به‌درستی گفت که علم عبارت از «شهود» یا صِرف مشاهدهٔ داده‌های تجربی نیست. البته سخن در این نیست که اوکام‌گرایی نظریهٔ روش علمی فراهم آورد، بلکه بیشتر بحث در این است که اوکام‌گرایی، با آفرینش حال و هوایی عقلانی، تحقیق علمی را تسهیل و ترفیع بخشید، زیرا اوکام‌گرایی، برای کسب شناخت، اذهان انسان‌ها را به سوی حقایق یا داده‌های تجربی هدایت کرد و، در همان حال، آن‌ها را از قبول انفعالی عقاید اندیشمندان مشهور گذشته بازداشت.

نادیده‌گرفتن رابطهٔ علم قرن چهاردهم با اوکام‌گرایی نابجاست، اما به همان اندازه، اوکام‌گرایی را علت کافی رشد علم قرن چهاردهم‌دانستن هم نابجاست. در وهلهٔ نخست، واضح نیست که تا چه حد می‌توان به‌طور منطقی «فیزیکدانان»[1] قرن چهاردهم را در زمرهٔ «اوکام‌گرایان» قرار داد، حتی اگر این واژه را به معنای وسیع آن به‌کار گیریم. یکی از

1. physicists

چهره‌های شاخصی که به نظریه‌های «فیزیکی»[1] دلبستگی نشان داد ژان بوریدان بود که مدتی رئیس دانشگاه پاریس بود و در حدود سال ۱۳۶۰ درگذشت. این الهی‌دان و فیلسوف و فیزیکدان از منطق واژه‌گرا و برخی از دیدگاه‌های اوکام اثر پذیرفت، اما به‌هیچ‌وجه یک اسم‌گرای تمام‌عیار نبود. جدا از این حقیقت که او در مقام رسمی خود با عنوان رئیس دانشگاه با محکومیت نظریه‌های اسم‌گرایانه در سال ۱۳۴۰ در ارتباط بود، در نوشتارهای خود، به‌طور مثال، بر این اعتقاد بود که می‌توان از وجود یک چیز برای اثبات وجود چیز دیگر دلیل آورد و بنابراین می‌توان وجود خدا را اثبات کرد. آلبرت ساکسونی بسیار بیش از یک اوکام‌گرا بود. او که در سال ۱۳۵۳ رئیس دانشگاه پاریس بود در سال ۱۳۶۵ نخستین رئیس دانشگاه وین شد. در همان سال به سِمَت اسقف هالبرشتات[2] منصوب شد و در همین مقام در سال ۱۳۹۰ از دنیا رفت. او در منطق پیرو اوکام بود، اما مطمئناً هوادار افراطی راه جدید نبود. در واقع، به عقیدهٔ او، یقینی که تجربه به دست می‌دهد نمی‌تواند یقینی مطلق باشد؛ اما به نظر می‌رسد که اعتقاد او به سرشت فرضیه‌ای گزاره‌های تجربی بیشتر ناشی از این اعتقاد بود که خدا می‌تواند به‌نحو اعجازآمیزی در نظام طبیعی دست ببرد تا ناشی از اعتقاد دیگری. مارسیلیوس اینگنی (ف: ۱۳۹۶)، که در سال‌های ۱۳۶۷ و ۱۳۷۱ رئیس دانشگاه پاریس، و در سال ۱۳۸۶ نخستین رئیس دانشگاه هایدلبرک بود، در واقع، هوادار علنی راه جدید بود؛ اما به نظر می‌رسد که او موضع اسم‌گرایانه دربارهٔ کلیات را با اندکی واقع‌گرایی تعدیل کرده باشد، و بر این اعتقاد بود که مابعدالطبیعه‌دان می‌تواند وجود وحدت خدا را اثبات کند. نیکولاس اورِم هم، که در پاریس تدریس کرده بود و در سال ۱۳۸۲ در مقام اسقف لیزیو[3] از دنیا رفت، بیشتر فیزیکدان بود تا فیلسوف؛ هرچند مطمئناً علایق کلامی و فلسفی هم داشت.

به گمانم، می‌توان گفت که چهره‌های شاخص در جنبش علمی قرن چهاردهم در اکثر موارد به جنبش اوکامی وابستگی‌هایی داشتند. همچنین، اگر کسی واژهٔ «اسم‌گرا» را برای اشاره به کسانی به‌کار گیرد که منطق اوکامی یا واژه‌گرا را پذیرفته‌اند، می‌تواند آنان را «اسم‌گرایان» بنامد. اما تصور غلطی است اگر فکر کنیم که همهٔ آنان به دیدگاه‌های اوکام

---

1. physical
2. Halberstadt
3. Lisieux

دربارهٔ مابعدالطبیعه چسبیده بودند؛ و این هم خطای بزرگ‌تری است اگر فکر کنیم که آنان در افراطی‌ترین موضع فلسفی اندیشمندی مثل نیکولاس اوترکوری سهیم بودند. در واقع، بوریدان و آلبرت ساکسونی، هر دو، به نیکولاس حمله کردند. اما کاملاً واضح است راه جدید در فلسفه محرک پیشرفت علمی قرن چهاردهم بود، هرچند علت آن نبود.

این‌که نمی‌توان جنبش اسم‌گرایانه را علت کافی رشد علم در قرن چهاردهم به‌شمار آورد این حقیقت را آشکار می‌سازد که علم قرن چهاردهم تا حدود قابل ملاحظه‌ای استمرار و رشد علم قرن سیزدهم بود. گفتم که پژوهش‌های جدید بر حقیقت پیشرفت علم در قرن چهاردهم پرتو روشنی افکنده‌اند. اما این پژوهش‌ها بر آن دسته از تحقیقات علمی که در قرن سیزدهم پی‌گیری شده‌اند نیز پرتو روشنی افکنده‌اند. محرک این تحقیقات عمدتاً ترجمهٔ آثار علمی یونانی و عربی [= مسلمانان] بوده‌اند؛ اما با این حال، آن‌ها واقعی بودند. اگر دانش قرون وسطا را با دانش عصر پس از رنسانس مقایسه کنیم، دانش قرون وسطا بی‌تردید دانشی ابتدایی و ناچیز است؛ اما این حقیقت به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند توجیهی بر این سخن باشد که در قرون وسطا علمی خارج از حوزهٔ الهیات و فلسفه وجود نداشته است. نه‌تنها در قرون وسطا پیشرفت علمی وجود داشت، بلکه تا حدودی بین علم اواخر قرون وسطا و علم عهد رنسانس پیوندی بوده است. دست‌کم‌گرفتن دستاوردهای دانشمندان عهد رنسانس، یا ادعای این‌که همهٔ فرضیه‌ها و کشفیات آنان در قرون وسطا پیش‌بینی‌شده بوده‌اند ادعای احمقانه‌ای است؛ اما این هم احمقانه است که علم عهد رنسانس را فاقد سوابق و منشأ تاریخی بدانیم.

در قرن سیزدهم تعدادی از اندیشمندان تأکید کرده بودند که در مطالعات علمی به مشاهده یا «تجربه» نیاز است. در جلد پیشین [این تاریخ فلسفه]، دربارهٔ این موضوع به قدیس آلبرت کبیر (۱۲۰۸ـ۱۲۸۰)، پتروس ماریکوری (تاریخ دقیق تولد و مرگ نامعلوم)، رابرت گروس‌تِست[1] (حدود ۱۱۷۵ـ۱۲۵۳) و راجر بیکن (حدود ۱۲۱۲ ـ پس از ۱۲۹۲) اشاره شده است. پتروس ماریکوری[2]، که علاقهٔ بیکن به موضوعات علمی را برانگیخت، به سبب نگارش رساله دربارهٔ مغناطیس[3]، که در نیمهٔ دوم قرن شانزدهم مورد استفادهٔ ویلیام گیلبرت[4] قرار گرفت، در خور توجه است. گروس‌تِست مطالبی در باب

1. Robert Grosseteste
2. Peter of Maricourt
3. *Epistola de magnete*
4. William Gilbert

«مناظر و مرایا»[1] نوشت و کوشید تا نظریهٔ «انکسار»[2] را که در آثار یونانی و عربی [= مسلمانان] آمده بود بهبود بخشد. مناظر و مرایا هم از جملهٔ علایق خاص بیکن بود. دانشمند، ریاضیدان، و فیلسوف سیلزیایی[3]، ویتلو[4]، کتاب خود چشم‌انداز[5] را در همان موضوع نوشت. این کتاب با تکیه بر آثار دانشمند مسلمان ابن هیثم[6] نوشته شد؛ کپلر بعداً در کتاب دربارهٔ محذوفات ویتلو[7] (۱۶۰۴) در نظریه‌های ویتلو تحولاتی ایجاد کرد. تئودوریک فرایبرکی[8] (ف: حدود ۱۳۱۱) دومینیکی، در تبیین «رنگین‌کمان»[9]، بر مبنای تجربی، نظریه‌ای پدید آورد که مورد قبول دکارت قرار گرفت؛[10] و دومینیکی دیگری به نام یوردانوس نموراریوس[11] در مکانیک به کشفیاتی دست یافت.

فیزیکدانان قرن سیزدهم در پژوهش‌های علمی بر لزوم مشاهده تأکید داشتند، و شخصی مثل راجر بیکن در تشخیص آن دسته از مقاصد عملی که کشفیات علمی می‌توانست برآورده کند سریع‌الانتقال بود، اما آنان به‌هیچ‌وجه در مورد جنبه‌های نظری روش علمی ناآگاه نبودند. آنان علم را فقط گردآوری داده‌های تجربی تلقی نمی‌کردند؛ و فقط به نتایج عملی واقعی یا خیالی توجه نداشتند. آنان مشتاق توضیح این داده‌ها بودند. ارسطو معتقد بود که شناخت علمی فقط هنگامی حاصل می‌شود که کسی در موقعیت خود نشان دهد که معلول‌های مشهود چگونه از علت‌های خود تبعیت می‌کنند؛ و از نظر گروس‌تِست و بیکن تا حد زیادی این نوع شناخت به معنای توانایی در استنتاج ریاضیِ معلول‌ها بود. از همین‌جاست که بیکن تأکید زیادی دارد بر این‌که ریاضیات کلید سایر علوم است. به‌علاوه، درحالی‌که ارسطو در این مورد که عملاً چگونه باید به شناخت «علت‌ها» دست یافت اشارهٔ بسیار روشنی ندارد، گروس‌تِست و بیکن نشان دادند که چگونه حذف آن دسته از نظریه‌های تبیینی که با این حقایق ناسازگارند آدمی را در رسیدن به این شناخت کمک می‌کند. به عبارت دیگر، آنان نه‌تنها دریافتند که می‌توان با بررسی عوامل مشترک موجود در پدیدارهای مختلف مورد تحقیق به فرضیه‌ای تبیینی دست یافت، بلکه همین‌طور دریافتند که این فرضیه را باید به اثبات رساند: با بررسی

---

۱. optics (نورشناسی)
۲. refraction (شکست نور)
3. Silesian
4. Witelo
5. *Perspectiva*
6. Alhazen
7. *Ad Vitellionem paralipomena*
8. Theodoric of Freiberg
9. rainbow
۱۰. تئودوریک از شکل رنگین‌کمان توضیح درستی به دست داد، هرچند نتوانست رنگ‌ها را توضیح دهد.
11. Jordanus Nemorarius

این‌که اگر این فرضیه صادق باشد چه نتایجی باید به دست آید و سپس با آزمون تجربی برای این‌که بفهمیم آیا این انتظارها عملاً برآورده شده‌اند یا نه.

بنابراین، علم قرن چهاردهم تحول کاملاً جدیدی نبود: علم قرن چهاردهم ادامهٔ کار علمی قرن قبل بود، همان‌طور که خود این کار هم ادامهٔ مطالعات علمی فیزیکدانان و ریاضیدانان یونانی و عرب [= مسلمان] بود. اما در قرن چهاردهم مسائل دیگری، مخصوصاً مسئلهٔ حرکت، اهمیت یافتند. و بررسی این مسئله در قرن چهاردهم احتمالاً از فرضیهٔ علمی برداشتی را به دست داده است که، اگر بعداً گالیله پذیرفته باشد، برای اجتناب از تعارض بعدی با الهی‌دانان راه درازی را در پیش گرفته است.

۲. در روایتی که ارسطو از حرکت دارد بین حرکت طبیعی و غیرطبیعی فرق گذاشته شده است. عنصری مثل آتش، به‌طور طبیعی، پرنور است و میل طبیعی‌اش حرکت به سوی بالا، یعنی محل طبیعی خود است، درحالی‌که خاک سنگین است و حرکت طبیعی به سوی پایین دارد. اما آدمی طبیعتاً می‌تواند شیء سنگینی مثل سنگ را به دست گیرد و رو به بالا پرتاب کند؛ و تا وقتی که سنگ رو به بالا حرکت می‌کند، حرکتی غیرطبیعی دارد. ارسطو دریافت که این حرکت غیرطبیعی باید توضیحی داشته باشد. پاسخ روشن به این سؤال که چرا سنگ رو به بالا حرکت می‌کند این است که سنگ رو به بالا پرت می‌شود. اما همین که سنگ از دست کسی که آن را پرتاب می‌کند رها شود، برای مدتی حرکت رو به بالا را ادامه می‌دهد. پاسخ ارسطو به این سؤال که چرا این اتفاق روی می‌دهد این بود: شخصی که سنگ را پرتاب می‌کند و بنابراین حرکت آن را به سوی بالا می‌آغازد، نه‌تنها سنگ بلکه هوای پیرامون سنگ را هم به حرکت درمی‌آورد. این هوا هواهای بالاتر را به حرکت درمی‌آوَرَد و هر قطعه‌ای از هوا که به حرکت درمی‌آید سنگ را با خود به پیش می‌بَرَد تا این‌که حرکات متوالی قطعه‌های هوا آن‌قدر به ضعف می‌گراید که میل طبیعی سنگ به حرکت رو به پایین سرانجام می‌تواند دوباره ابراز وجود کند. بدین‌ترتیب، سنگ حرکت به سوی محل طبیعی خود را می‌آغازد.

ویلیام اوکام چنین روایتی از حرکت غیرطبیعی و قسری را رد کرد. اگر این هواست که یک تیر شناور را به حرکت درمی‌آوَرَد، پس اگر دو تیر با هم برخورد کنند باید بگوییم که در آن لحظه همان هوا علت حرکت‌هایی واقع شده است که در جهت خلافِ یکدیگر قرار دارند؛ ولی چنین چیزی شدنی نیست.[1] از سوی دیگر، نمی‌توان این تصور را داشت

1. 2 *Sent.*, 18, J.

که سنگی که رو به بالا پرتاب می‌شود حرکت خود را به سبب قدرت یا خاصیتی که به آن داده شده است ادامه می‌دهد. هیچ مدرک تجربی وجود ندارد که، علاوه بر شیء پرتاب‌شده، چنین خاصیتی هم وجود داشته باشد. اگر چنین خاصیتی وجود می‌داشت خداوند می‌توانست، جدا از شیء پرتاب‌شده، وجودش را حفظ کند؛ اما این تصور که چنین چیزی شدنی است تصور بیهوده‌ای است. حرکت مکانی متضمن چیزی بیش از یک «شیء ثابت» و واژهٔ حرکت نیست.[1]

بدین‌ترتیب، اوکام، در تبیین حرکت، این تصور را رد کرد که فاعلْ خاصیتی را در شیء پرتاب‌شده تثبیت کرده باشد؛ و تا این حد می‌توان گفت که او پیشرو «قانون اینرسی»[2] بوده است. اما فیزیکدانان قرن چهاردهم راضی نبودند که بگویند چیزی بدان‌سبب حرکت می‌کند که در حرکت است: آنان ترجیح دادند نظریهٔ «نیروی محرک»[3] را بپذیرند، نظریه‌ای که در نیمهٔ نخست قرن ششم فیلوپونوس[4] آن را مطرح کرد و مورد قبول پیتر یوهانس اولیوی[5] (حدود ۱۲۴۸ـ۱۲۹۸) فرانسیسی واقع شد، و او از تکانه[6] یا «میل»[7]ی سخن گفت که عامل حرکت‌دهنده به شیء پرتاب‌شده داده است. این خاصیت یا انرژی را که به سبب آن، به‌طور مثال، سنگی پس از این‌که از دست پرتاب‌کننده رها شد به حرکت خود ادامه می‌دهد تا این‌که مغلوب مقاومت هوا و وزن سنگ شود، فیزیکدانان قرن چهاردهم نیروی محرک نامیدند. آنان این نظریه را با تجربه اثبات کردند، و به این اعتقاد روی آوردند که برای «نجات پدیدارها» بهتر است به‌جای نظریهٔ ارسطویی این نظریه مورد قبول قرار گیرد. به‌طور مثال، ژان بوریدان معتقد بود که نظریهٔ حرکت ارسطو نمی‌تواند حرکت فرفرهٔ ریسندگی را توضیح دهد، درحالی‌که این [پدیده] را می‌شد براساس نظریهٔ نیروی محرک توضیح داد. او می‌گفت که فرفرهٔ ریسندگی محل خود را حفظ می‌کند؛ فرفرهٔ ریسندگی محل خود را ترک نمی‌کند، بدان‌ترتیب که هوایی که فرفره را به حرکت درمی‌آورد بتواند در جای آن قرار بگیرد. فیزیکدانان قرن چهاردهم کوشیدند که نظریهٔ نیروی محرک را با تجربه اثبات یا آن را تأیید کنند، اما خود را به بررسی‌های صرفاً فیزیکی محدود نکردند، بلکه با مقولات سنّتی به سؤالاتی فلسفی روی آوردند. به طور مثال، مارسیلیوس اینگنی در کتاب خلاصه‌ای دربارهٔ کتاب هشتم

---

1. *Ibid*., 9, E.
2. the law of inertia
3. Impetus
4. Philoponus
5. Peter John Olivi
6. impulse *(impulsus)*
7. inclination

فیزیک ارسطو[1] این سؤال را مطرح کرد که نیروی محرک را باید به چه مقوله یا رویدادی پیش‌بینی‌پذیر[2] نسبت داد. او پاسخ قطعی به این سؤال نداد، اما آشکارا بر این تصور بود که نیروهای محرک انواع مختلفی دارند؛ زیرا حرکت برخی از اشیاءِ پرتاب‌شده رو به بالا، برخی رو به پایین، برخی در خط مستقیم، و برخی دیگر دایره‌ای است. همین طور، هرچند آلبرت ساکسونی می‌گفت این سؤال که آیا نیروی محرک جوهر است یا عَرَض، بیشتر سؤال مابعدالطبیعه‌دان است تا سؤال فیزیکدان، خود او مدعی بود که نیروی محرک نوعی خاصیت یا یک عَرَض است. در هر حال، واضح است که این فیزیکدانان نیروی محرک را چیزی غیر از شیء پرتاب‌شده یا جسم متحرک و تثبیت‌شده در آن می‌دانستند: آنان در انکار این واقعیت که آن‌ها مغایر یکدیگرند از ویلیام اوکام تبعیت نکردند.

دربارهٔ حرکت «اجرام آسمانی»[3] از نظریهٔ نیروی محرک استفادهٔ جالبی به عمل آمد. بوریدان در تفسیر خود بر مابعدالطبیعه[4] معتقد بود که خدا به اجرام آسمانی نیروی محرک اصیلی را اعطا کرده است که در نوع خودْ عین نیروی محرّکی است که اجسام زمینی به سبب آن حرکت می‌کنند. نیازی به این تصور نیست که اجرام آسمانی از عنصر خاصی («هستهٔ اصلی»[5] یا عنصر پنجم) ساخته شده‌اند که می‌توانند فقط حرکت دوری داشته باشند. ضرورتی هم به مسلم‌گرفتن این فرض نیست که دلیل حرکات «افلاک»[6] را عقول افلاک تلقی کنیم. حرکت در روی زمین و حرکت در افلاک را می‌توان به‌نحو واحدی توضیح داد. همان‌طور که شخصی به سنگی که به هوا پرتاب می‌کند نیروی محرکی وارد می‌کند، خدا هم به اجرام آسمانی آن‌گاه که آن‌ها را آفرید نیروی محرکی اعطا کرده است. دلیل این‌که چرا اجرام آسمانی به حرکت خود ادامه می‌دهند و حال آن‌که سنگ سرانجام به زمین می‌افتد فقط این است که سنگ با مقاومت رودرروست، اما اجرام آسمانی با مقاومتی رودررو نیستند. نیروی محرک سنگ به‌تدریج مغلوب مقاومت هوا و نیروی «جاذبه»[7] می‌شود؛ همچنین، کار این عوامل به این‌جا می‌انجامد که در نهایت سنگ به سوی مکان طبیعی خود حرکت می‌کند. اجرام آسمانی از مادّهٔ خاصی که به

---

1. *Abbreviationes super VIII libros physicorum*
2. *praedicamentum*
3. heavenly bodies
4. 12, 9.
5. quintessence
6. spheres
7. gravity

خود آن‌ها تعلق داشته باشد ترکیب نشده‌اند، اما این عوامل بر آن‌ها کارگر نیست؛ جاذبه، به معنای عاملی که جسم را به سوی زمین یعنی مکان طبیعی آن مایل می‌گرداند، فقط در خصوص اجسام زمینی کارایی دارد.

نظریهٔ نیروی محرک را، در واقع، آلبرت ساکسونی، مارسیلیوس اینگنی و نیکولاس اورم قبول کرده بودند؛ اما آلبرت ساکسونی کوشید تبیین روشنی از جاذبه به‌دست بدهد. او کوشید که در یک جسم بین مرکز جاذبه و مرکز «حجم»[1] آن فرق بگذارد. ضرورتی ندارد که این دو یکی باشند. در مورد زمین، این دو یکی نیستند، زیرا «چگالی»[2] زمین یکنواخت نیست؛ و هرگاه دربارهٔ «مرکز زمین» و نسبت آن با جاذبه سخن می‌گوییم، مقصود مرکز جاذبهٔ زمین است. بنابراین، میل جسم به حرکت‌کردن به سوی مکان طبیعی خود می‌تواند به معنای میل آن به پیوستگی مرکز جاذبه‌اش با مرکز جاذبهٔ زمین یا «مرکز زمین» باشد؛ «جاذبهٔ» جسمانی به معنای همین میل است. توجه به این نکته هم ارزشمند است که چنین «تبیینی» گزارشی فیزیکی است؛ این تبیین نه برحسب «علت‌های نهایی»، بلکه شرح خوش‌بینانهٔ چیزی است که اتفاق می‌افتد یا تصور می‌رود که اتفاق بیفتد.

۳. مستلزمات وسیع‌تر نظریهٔ نیروی محرک در این فصل به اختصار بحث خواهد شد. در حال حاضر می‌خواهم به یک یا دو تحول، که با مسائل حرکت در ارتباطند، اشاره کنم.

نیکولاس اورِم، که از جملهٔ مستقل‌ترین و برجسته‌ترین فیزیکدانان قرون وسطا بود، در حوزهٔ علم «دینامیک»[3]، به کشفیات مختلفی دست یافت. به‌طور مثال، او دریافت که هرگاه حرکت جسمی شتاب رو به رشد یکنواختی دارد، فاصله‌ای که این جسم طی می‌کند برابر با فاصلهٔ طی‌شده در همان مقدار زمان است که جسمی با شتاب یکنواخت حرکت می‌کند و برابر با حرکتی است که جسم نخست در نصف زمان سیر خود به دست آورده است. به‌علاوه، او کوشید تا برای بیان شدت تغییرات پیاپی راهی بیابد که فهم و مقایسهٔ آن‌ها را با یکدیگر آسان سازد. راهی که او مطرح ساخت بیان آن‌ها با منحنی‌ها و استفاده از مختصات راستگوشه بود. مکان یا زمان با خط مبنای مستقیمی نمایش داده می‌شد. نیکولاس روی این خط، خط‌های عمودی کشید که طول آن‌ها با موضع یا شدت مقدار متغیر مطابقت داشت. بدین‌ترتیب، او انتهای خطوط عمودی را به هم وصل کرد و

---

1. volume

۲. density (تراکم)

۳. dynamics (پویش‌شناسی)

به این ترتیب توانست به منحنی‌ای دست یابد که بیانگر تغییرات در شدت بود. این طرح هندسی راه را آشکارا برای تحولات بیشتر ریاضی هموار کرد. اما این سخن که نیکولاس شاید بنیانگذار «هندسهٔ تحلیلی»[1] باشد، به این معنا که پیشرفت‌های دکارت را به او نسبت بدهیم، مبالغه‌آمیز است، زیرا آن بیان هندسی که نیکولاس به دست داد می‌بایست جای خود را به «معادله‌های عددی»[2] دهد؛ اما این بدان‌معنا نیست که کار او اهمیت نداشت و گام مهمی در تحولات «ریاضیات کاربردی»[3] به شمار نمی‌رفت. با این حال، به نظر نمی‌رسد که او بر تفاوت بین نماد و واقعیت، به‌وضوح، واقف بوده باشد. بدین‌ترتیب، او در رسالهٔ دربارهٔ شدت همسان و ناهمسان[4] اشاره می‌کند که حرارت با شدت متغیر عملاً ترکیبی از ذرات هندسی با ساختار هرمی‌شکل است، نظریه‌ای که یادآور این سخن افلاطون در تیمایوس[5] است که ذرات آتش هرمی‌شکل‌اند، زیرا هرم‌ها «از هر سمت، بُرنده‌ترین لبه‌ها و تیزترین نوک‌ها را دارند».[6] در واقع، او در رسالهٔ دربارهٔ آسمان و زمین[7] آشکارا نشان می‌دهد که به افلاطون اشتیاق زیادی دارد.[8]

یکی از مسائلی که نیکولاس مورد بحث قرار داد مسئلهٔ حرکت زمین بود. این موضوع ظاهراً مدت‌ها پیش مورد بحث بوده است، زیرا فرانسیس اهل مِرون[9]، اسکوتوس‌گرایی که در اوایل قرن چهاردهم می‌نوشت، مدعی بود که «دکتری» بر این اعتقاد بود که اگر به‌جای آسمان‌ها زمین در حرکت باشد نظم و ترتیب بهتری[10] وجود می‌داشت. آلبرت ساکسونی استدلال‌هایی را که به نفع این فرضیه مطرح شده بودند که زمین هر روز به دور محور خود می‌چرخد چون ناکافی می‌دانست کنار گذاشت؛ اما نیکولاس اورِم، که این فرضیه را به تفصیل مورد بحث قرار داد، اقبال مناسب‌تری به آن نشان داد، هرچند در نهایت ترجیح داد که از قبول آن سرباززند.

نیکولاس در رسالهٔ خود، دربارهٔ آسمان و زمین، قبل از هر چیز بر این اعتقاد بود که مشاهدهٔ مستقیم نمی‌تواند برهانی بر این به دست دهد که آسمان یا «فلک اقصیٰ»[11] هر روز یک دور می‌زند درحالی‌که زمین سرِ جای خود باقی است؛ زیرا اگر این زمین و نه

1. analytic geometry
2. numerical equivalents
3. applied mathematics
4. *De uniformitate et difformitate intensionum*
5. *Timaeus*
6. 56a.
7. *Du ciel et du monde*
8. 62d., p. 280.
9. Francis of Meyronnes
10. better arrangement *(melior dispositio)*
11. firmament (گنبد مینا)

آسمان باشد که دور می‌زند، پدیدارها دقیقاً همان که هستند خواهند ماند. به این دلیل و به دلایل دیگر، «نتیجه می‌گیریم که نمی‌توان از راه تجربه نشان داد که آسمان دارای حرکتی روزانه است و زمین چنین حرکتی ندارد».[1] می‌توان به همهٔ استدلال‌های دیگری هم که در مخالفت با چرخش روزانهٔ زمین آورده شده‌اند پاسخ داد. به‌طور مثال، از این حقیقت که اجزاءِ زمین در حرکتی رو به پایین میل به «مکان طبیعی» خود دارند این نتیجه به بار نمی‌آید که زمین همچون یک کل نمی‌تواند حرکت دَورانی داشته باشد: نمی‌توان ثابت کرد که جسم همچون یک کل احتمالاً حرکت ساده‌ای ندارد و حال آن‌که اجزاءِ آن حرکات دیگری دارند.[2] همین‌طور، حتی اگر آسمان حرکت دَورانی داشته باشد، ضرورتاً این نتیجه به بار نمی‌آید که زمین بی‌حرکت است. وقتی که «چرخ آسیاب»[3] می‌چرخد، مرکز آن بی‌حرکت نمی‌ماند، مگر نقطهٔ ریاضی که اصلاً جسم نیست.[4] در مورد استدلال‌هایی که از «کتاب مقدس»[5] گرفته شده‌اند، باید به یاد داشت که کتاب مقدس به زبان همگانی سخن می‌گوید و ضرورتی ندارد که فکر کنیم در موارد خاصی بیانی علمی به دست می‌دهد. آدمی حق ندارد از این سخنِ کتاب مقدس که خورشید در مسیر خود ایستاده است[6] این نتیجهٔ علمی را بگیرد که آسمان در حرکت است و زمین در حرکت نیست، همچنان که او حق ندارد از عباراتی مثل «خدا پشیمان شد» این نتیجه را بگیرد که خدا عملاً می‌تواند مثل انسان عقیدهٔ خود را تغییر دهد.[7] با توجه به این‌که گاهی گفته یا تلویحاً فهمانده می‌شود که چنین تفسیری از دعاوی مناسب کتاب مقدس را الهی‌دانان فقط وقتی اختراع کردند که فرضیهٔ کپرنیکی به اثبات رسیده بود و دیگر نمی‌شد آن را رد کرد؛ جالب توجه این است که بدانیم بیان روشن چنین دیدگاهی را نیکولاس اورِم در قرن چهاردهم به دست داده است.

به‌علاوه، برای اثبات این فرضیه که زمین می‌چرخد می‌توان دلایل قاطعی به دست داد. به‌طور مثال، منطقی است اگر فرض کنیم که جسمی که از جسم دیگری متأثر می‌شود باید خود برای دریافت این تأثیر حرکت کند؛ مثل تکه‌گوشتی که در آتش سرخ می‌شود. بله، زمین حرارت خود را از خورشید می‌گیرد. بنابراین، منطقی است اگر تصور

---

۱. 140a, p. 273. به ویرایش ا. د. مندوت و ا. ج. دنومی از این اثر ارجاع داده می‌شود.

2. 140d-141a, p. 275.

3. mill-wheel

4. 141b, p. 276.

5. Scriptures

6. *Josue*, 10, 13.

7. 141d-142a, pp. 276-7.

کنیم که زمین برای آن‌که این تأثیر را بپذیرد حرکت می‌کند.[1] همین‌طور، اگر کسی مسلم بگیرد که زمین می‌چرخد، بسیار بهتر از فرض مقابل آن می‌تواند «ظواهر را حفظ کند»، زیرا اگر کسی منکر حرکت زمین باشد، برای این‌که داده‌های تجربی را توضیح دهد، باید حرکت‌های بسیار دیگری را مسلم بگیرد.[2] نیکولاس به این حقیقت توجه دارد که هراکلیتوس پونتیکوس[3] (هراکلیدس پونتوسی)[4] فرضیهٔ حرکت زمین را مطرح کرده بود؛ پس، این فرضیه عقیدهٔ جدیدی نیست. با وجود این، خود او در نهایت این فرضیه را رد می‌کند، «بدون این‌که در مقابل دلایلی که برای فرضیهٔ مقابل می‌آورند مقاومت بکند، زیرا بدیهی است که آن نتیجه‌گیری‌ها قانع‌کننده نیستند».[5] به عبارت دیگر، او حاضر نیست عقیدهٔ رایج زمانه را به نفع فرضیه‌ای که با قطع و یقین اثبات نشده است رها سازد.

نیکولاس ذهن نقادی داشت و مطمئناً طرفدار کورکورانهٔ ارسطو نبود. او دریافت که این مسئله با موضوع «حفظ ظواهر» ارتباط دارد؛ و پرسید که چه فرضیه‌ای داده‌های تجربی را به‌نحوی صرفه‌جویانه توضیح می‌دهد. بسیار واضح به نظرم می‌رسد که او، به‌رغم این‌که در نهایت عقیدهٔ رایج را قبول کرد، دریافت که فرضیهٔ گردش روزانهٔ زمین به دور محور خود، بهتر از فرضیهٔ مقابل آن، پاسخگوی کل پیامدهاست. اما دربارهٔ آلبرت ساکسونی، که نظریهٔ گردش زمین را به این بهانه که ظواهر را حفظ نمی‌کرد رد کرد، آن سخن را نمی‌توان گفت. به نظر می‌رسد که او، همانند فرانسیس مرونی، گمان می‌کرد که این نظریه بر این دعوی استوار بود که اگر تلقی بر این باشد که زمین در حرکت است، می‌توان همهٔ حرکات اجرام آسمانی را کنار گذاشت؛ همچنین خاطرنشان ساخت که نمی‌توان حرکت‌های سیّاره‌ها را بدین‌گونه کنار گذاشت. بوریدان نیز نظریهٔ گردش زمین را رد کرد، هرچند آن را کاملاً با نظر مساعد مورد بحث قرار می‌داد. نیکولاس اورِم بود که آشکارا دریافت که این نظریه فقط گردش روزانهٔ ستارگان «ثابت» را کنار می‌گذارد ولی سیّاره‌ها را در حرکت می‌داند. برخی از دلایلی که او به نفع این نظریه آورده است دلایل خوبی بودند، اما برخی دیگر چنین نبودند؛ این‌که بگوییم توضیح نیکولاس دربارهٔ فرضیهٔ حرکت زمین واضح‌تر و عمیق‌تر از توضیح ستاره‌شناسان عهد رنسانس، مثل پی‌یر دوئم[6]، بود مبالغه‌گویی است. اما بدیهی است که اشخاصی مثل آلبرت ساکسونی و

1. 142b, p. 277.
2. 143c-d, p. 278.
3. Heraclitus Ponticus
4. Heraclides of Pontus
5. 144b, p. 279.
6. Pierre Duhem

نیکولاس اورِم را به‌درستی می‌توان پیشروان فیزیکدانان، ستاره‌شناسان و ریاضیدانان عهد رنسانس نامید. دوئم در این نامگذاری کاملاً بر حق بود.

۴. یکی از مسائلی که در رسالهٔ دربارهٔ آسمان و زمین بحث می‌شود این است که آیا ممکن است جهان‌های دیگری علاوه بر این جهان وجود داشته باشند. بر طبق نظر نیکولاس، نه ارسطو و نه هیچ‌کس دیگری ثابت نکرده است که خدا نمی‌توانسته جهان‌های متعددی بیافریند. استدلال از وحدت خدا به یکه‌بودن جهان کار بیهوده‌ای است: خدا فقط واحد و یگانه نیست، بلکه نامتناهی هم هست، و اگر جهان‌های متعدد وجود داشته باشند، می‌توان گفت که هیچ‌یک از آن‌ها خالی از حضور و قدرت الهی نخواهد بود.[1] همین‌طور، گفتن این سخن که اگر جهان دیگری وجود می‌داشت، عنصر زمین که در آن جهان وجود دارد به زمین این جهان همچون مکان طبیعی خود جذب می‌شد، ایراد معتبری نیست: مکانِ طبیعیِ عنصرِ زمینِ آن جهان در خود آن جهان جای دارد و نه در این جهان.[2] اما نیکولاس این نتیجه را می‌گیرد که هرچند ارسطو یا کس دیگری در اثبات این‌که نمی‌توان جهان‌های دیگری علاوه بر این جهان داشت برهان‌هایی کافی به دست نداده است، هرگز جهان جسمانی دیگری نبوده است، نیست و نخواهد بود.[3]

۵. قبلاً در این فصل اشاره شد که در قرن سیزدهم علاقه‌ای به مطالعات علمی وجود داشت؛ بدین‌ترتیب، این نتیجه به دست می‌آید که کار علمی قرن بعد را نمی‌توان فقط به همراهی برخی از فیزیکدانان قرن چهاردهم با جنبش اوکامی نسبت داد. البته حقیقت این است که برخی از مواضع فلسفی خود اوکام یا سایر پیروان راه جدید، در فهم روش علمی و جایگاه نظریه‌های فیزیکی اثری چشمگیر داشته‌اند. ترکیب دیدگاه «اسم‌گرا» یا مفهوم‌گرا دربارهٔ کلیات با این نظریه که نمی‌توان به یقین از وجود چیزی به‌وجود چیز دیگر استدلال کرد طبیعتاً به این نتیجه رهنمون می‌شود که نظریه‌های فیزیکی آن‌گونه فرضیه‌های تجربی‌اند که می‌توانند کم‌وبیش محتمل باشند، اما نمی‌توانند با قطع و یقین اثبات شوند. همین‌طور، تأکید برخی از فیلسوفان بر تجربه و مشاهده همچون مبنای ضروری شناخت جهان می‌تواند به‌خوبی یاریگر این دیدگاه باشد که امکان فرضیهٔ تجربی به بسط تأیید آن، یعنی به توانایی آن در تبیین داده‌های تجربی، وابسته است.

1. 38b-c, p. 243.
2. 38a-b, p. 243.
3. 39b-c, p. 244.

شاید کسی وسوسه شود و بگوید که فلسفهٔ جنبش اسم‌گرایانه می‌توانست به این نتیجه رهنمون شود که نظریه‌های فیزیکی آن‌گونه فرضیه‌های فیزیکی‌اند که مستلزم مقداری «تعیین تکلیف» برای طبیعت و برداشتی پیشینی هستند، اما در محتمل‌بودن و سودمندی خود به گستره‌ای وابسته‌اند که در آن گستره می‌توانند مورد تأیید قرار گیرند. می‌توان گفت که هر نظریه برپایهٔ داده‌های تجربی ساخته می‌شود، اما خود برداشتی ذهنی برپایهٔ آن داده‌هاست. با وجود این، هدف آن تبیین پدیدارهاست، و تا آن‌جا مورد تأیید است که بتوان از آن پدیدارهایی را استنتاج کرد که واقعاً در زندگی معمولی مشاهده می‌شوند یا با تجربه‌ای ساختگی و هدفمند به دست می‌آیند. به‌علاوه، آن نظریهٔ تبیینی‌ای بهتر است که در تبیین پدیدارها با کمترین فرضیه‌ها و پیشفرض‌ها به موفقیت دست یابد و، بنابراین، اصل صرفه‌جویی را بهتر برآورده سازد.

اما این سخن که جنبش جدید فلسفهٔ قرن چهاردهم می‌توانست به چنین نتایجی دست یابد یک چیز است، و این سخن که آن‌ها نتایجی‌اند که در واقع به دست آمده‌اند چیز دیگر. از سویی، به نظر نمی‌رسد که فیلسوفانی مثل اوکام به خود مسائل نظریه و روش علمی علاقهٔ خاصی نشان داده باشند، درحالی‌که، از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که فیزیکدانان بیش از تأکیدورزی بر نظریه و روش به تحقیق و تأملات علمی واقعی علاقه‌مند بوده‌اند. از همهٔ این‌ها گذشته، این تنها چیزی است که می‌توان انتظار داشت. تأمل در روش و نظریهٔ علمی نمی‌تواند به درجهٔ بالایی از تحول دست یابد، مگر این‌که علم فیزیک تا حد چشمگیری پیشرفت کرده و به مرحله‌ای رسیده باشد که موجب و سبب تأمل در روش به‌کاررفته و پیشفرض‌های نظری آن شود. مطمئناً در تفکر فیزیکدانان قرن چهاردهم عناصری از نظریهٔ علمی را می‌بینیم که محتمل است در پی تحولات فلسفی عصر آنان مطرح شده باشد. به طور مثال، نیکولاس اورِم آشکارا کارکرد هر فرضیهٔ مربوط به گردش جهان را در «حفظ‌کردن ظواهر» یا تبیین داده‌های مشاهده‌پذیر می‌دید و فرضیه‌ای که بهتر اصل صرفه‌جویی را برآورده می‌ساخت آشکارا فرضیه‌ای ترجیح‌پذیر تلقی می‌کرد. اما فیزیکدانان قرن چهاردهم آن نوع تمایزی را که به نظر می‌رسد فلسفهٔ جنبش اوکامی تسهیل می‌بخشید به‌نحوی بسیار واضح بین فلسفه و علوم فیزیکی مطرح نکردند. همان‌طور که دیدیم، پذیرش جنبش اوکامی در فلسفه، به وسیلهٔ برخی از فیزیکدانان، هیچ‌گاه در آن حدی نبود که گاهی تصور می‌شود. به‌علاوه، استفاده از اصل صرفه‌جویی، به‌طور مثال، در تأملات فیزیکی نیکولاس اورِم قبلاً در

قرن سیزدهم شناخته شده بود. مثلاً، رابرت گروس‌تِست کاملاً قبول داشت که فرضیهٔ صرفه‌جویانه‌تر را باید بر فرضیه‌ای که صرفه‌جویی کمتری دارد ترجیح داد. او همین طور قبول داشت که دربارهٔ توضیح فیزیک نجومی برپایهٔ ریاضی چیز خاصی وجود دارد: این‌که همانند مابعدالطبیعه شناخت علت‌ها را به دست نمی‌دهد. بنابراین، در انتساب تأثیر منحصربه‌فرد نظریه‌های جنبش اوکامی در علم قرن چهاردهم که از لحاظ نظری شاید نتیجه آن جنبش باشد باید دقت به خرج داد. این تصور که هر نظریهٔ علمی مستلزم برداشت ذهنی و پیشینی است نمی‌تواند جز در حال و هوای عقلانی مابعد کانتی سربرآورد؛ و حتی این تصور که نظریه‌های فیزیکی با «حفظ کردن ظواهر» مرتبطند به نظر نمی‌رسد که توجه خاص اسم‌گرایان قرن چهاردهم را به خود جلب کرده باشد یا آنان به‌نحو خاصی آن را بسط داده باشند.

با وجود این، صحت دارد که می‌توان دربارهٔ پیدایش جهان در قرن چهاردهم به دیدگاه جدیدی دست یافت و این امر با قبول نظریهٔ نیروی محرک در تبیین حرکت میسر شد. همان‌طور که دیدیم، طبق این نظریه، دینامیک سماوی براساس اصل واحدی همانند دینامیک زمینی تبیین شده است. همان‌طور که هر سنگ پس از این‌که از دست پرتاب‌کننده‌اش رها می‌شود به حرکت خود ادامه می‌دهد، چون نیروی محرک معیّنی بر آن وارد شده است، همان‌گونه نیز اجرام سماوی به سبب نیروی محرکی که در اصل خدا بر آن‌ها وارد کرده است به حرکت خود ادامه می‌دهند. بنابر این دیدگاه، نخستین محرک، یعنی خدا، بیشتر علت فاعلی است تا علت غایی. مقصود من از این سخن این نیست که بگویم اشخاصی مثل نیکولاس اورِم و آلبرت ساکسونی منکر این بودند که خدا همان‌طور که علت فاعلی است علت غایی هم هست: مقصود من بیشتر این است که نظریهٔ نیروی محرک مورد قبول آنان راه را باز کرد تا از تأکید بر این نظریهٔ ارسطویی که خدا را علت غایی حرکات اجرام سماوی می‌دانستند دست بردارند و بر این نظریه تأکید بورزند که خدا در هنگام خلقتْ نیروی محرک خاصی را وارد کرد که به سبب آن، این اجرام، بدون مواجهه با مقاومتی، به حرکت خود ادامه می‌دهند. می‌توان به آسانی این دیدگاه را مطرح کرد که جهان یک نظام مکانیکی یا شبه‌مکانیکی است. گویی خدا این ماشین را آن‌گاه که آفرید به‌کار انداخته است و این ماشین پس از آن خودبه‌خود، بدون «مداخلهٔ» بیشتر خدا، جز برای ابقا و توافق خدا با آن، به‌کار خود ادامه می‌دهد. اگر این عقیده بسط یابد، به نظر می‌رسد که نقش خدا نقش فرضیه‌ای برای تبیین منشأ حرکت

جهان باشد. طبیعی است اگر بگوییم که در علوم فیزیکی باید علت‌های فاعلی را جانشین علت‌های غایی کرد، همان‌طور که، مثلاً، دکارت بر آن تأکید می‌ورزید.

باید تکرار کرد که سعی ندارم مسئولیت همهٔ نظریه‌های مذکور را به گردن فیزیکدانان قرن چهاردهم بیندازم. آنان با مسئلهٔ حرکت، همچون مسئله‌ای جزئی، سروکار داشتند و در پی این نبودند که از آن به نتیجه‌گیری‌های وسیع‌تری دست یابند. آنان مطمئناً «خداشناسان طبیعی»[1] نبودند. با وجود این، می‌توان قبول نظریهٔ نیروی محرک را گامی به سوی استنباط جدیدی از جهان مادّی به‌شمار آورد. بهتر است بگوییم که قبول این نظریه گامی در جهت پیشرفت علوم فیزیکی غیر از مابعدالطبیعه بود. قبول آن رشد این تصور را آسان ساخت که جهان مادّی را می‌توان نظامی از اجسام در حال حرکتی دید که در آن، نیروی محرک یا انرژی از جسمی به جسم دیگر انتقال می‌یابد، حال آن‌که مقدار انرژی تغییری نمی‌یابد. اما این سخن که جهان را می‌توان از زاویه‌ای که فیزیکدان می‌بیند دید یک سخن است و این‌که فیزیکدان، در مقام فیزیکدانی خود، می‌تواند از کل جهان تبیین کاملی به دست دهد سخن دیگری است. وقتی که دکارت بعداً اصرار می‌ورزید که دانشمند فیزیک یا ستاره‌شناس باید علت‌های غایی را کنار بگذارد، نمی‌گفت (و فکر نمی‌کرد) که علت‌های غایی در فلسفه از جایگاهی برخوردار نیست. فیلسوف ـ فیزیکدان قرن چهاردهم مطمئناً چنین سخنی را بر زبان نمی‌آورد. قابل تصور است که تأمل در نظریه‌های علمی می‌توانست به آن‌ها کمک کند که میان جهان فیزیکدان و جهان فیلسوف تمایزی واضح‌تر از آنچه عملاً ممکن بود بگذارند؛ اما، در واقع، این تصور که بین علم و فلسفه تمایزی قاطع وجود دارد تصوری بود که بسیار دیرتر به رشد و بالندگی رسید. قبل از این‌که این تصور بتواند بسط یابد باید خود علم به پیشرفت‌های پربارتر و کامل‌تری رسیده باشد. آغازه‌های علم تجربی در اروپای مسیحی را در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم می‌بینیم، اما فقط آغازه‌ها را می‌بینیم. با این حال، این نکته هم مورد قبول است که پایه‌های علم جدید در دورهٔ قرون وسطا پی‌ریزی شده‌اند. و باز این هم مورد قبول است که پیشرفت علم تجربی به‌هیچ‌وجه در اصل با کلام مسیحی، که در قرون وسطا زمینهٔ ذهنی علم تجربی را فراهم آورد، مغایرت نداشت؛ زیرا اگر جهان اثر خداست، بدیهی است که مطالعهٔ آن مشروع و ارزشمند است.

---

1. deists

فصل یازدهم

مارسیلیوس پادوایی

کلیسا و دولت، نظریه و عمل ــ حیات مارسیلیوس ــ مخالفت با دعاوی پاپ ــ ماهیت دولت و قانون ــ قوهٔ مقننه و قوهٔ مجریه ــ حق نظارت مذهبی ــ مارسیلیوس و «ابن‌رشدگرایی» ــ نفوذ مدافع صلح

۱. تصویر سیاسی متعارفی که از قرون وسطا به دست داده شده است تصویر دو شمشیر کلیسا و امپراتور است که در اصل دو قدرت مستقل به‌شمار می‌رفتند. به عبارت دیگر، نظریهٔ متداول قرون وسطا، آن‌طور که قدیس توماس مطرح کرده است، این بود که کلیسا و دولت دو جامعهٔ جدا از یکدیگرند؛ کلیسا با «سعادت»[1] فراطبیعی آدمی و رسیدن به هدف نهایی‌اش، و دولت با سعادت اینجهانی آدمی سروکار دارد. چون آدمی جز یک هدف نهایی، یعنی هدف فراطبیعی [غایت دیگری] ندارد، کلیسا باید از حیث ارزش و شرافت از دولت برتر باشد؛ اما آن بدین‌معنا نیست که کلیسا دولت مجللی است که حق دارد در امور اینجهانی دولت‌های معیّن نظارت مستقیم داشته باشد، زیرا، از سویی، کلیسا یک دولت نیست و، از سویی دیگر، دولت و کلیسا هر یک برای خود جامعهٔ «کاملی» است.[2] هرگونه اقتدار انسان بر انسان نهایتاً از خدا ناشی می‌شود؛ اما خدا هم خواهان وجود کلیساست و هم خواهان وجود دولت. دولت‌ها قبل از کلیسا وجود

---

1. well-being

۲. جامعهٔ «کامل» جامعه‌ای است که قائم به خود است و به تنهایی همهٔ ابزار لازم را برای رسیدن به غایت خود دارد.

داشتند، و تأسیس کلیسا به وسیلهٔ مسیح دولت را منسوخ نساخت یا دولت را در ادارهٔ امور خود تابع کلیسا قرار نداد.

چنین دیدگاهی دربارهٔ کلیسا و دولت، بخش جدایی‌ناپذیر ساختار فلسفی هماهنگی است که در قرن سیزدهم به دست آمد و مخصوصاً با نام قدیس توماس آکوئینی در ارتباط بود. اما کاملاً بدیهی است که، در عمل، هماهنگی بین دو قدرت اساساً ناپایدار است، و در واقع منازعات بین پاپ و امپراتور، یعنی بین کلیسا و دولت، در صحنهٔ تاریخ قرون وسطا هراس‌انگیز بود. امپراتوران بیزانسی[1] به ندرت کوشیده بودند که در مسائل صرفاً «اجتهادی»[2] دخالت کنند و آن‌ها را در سمت و سوی مقاصد خودشان قرار دهند؛ امپراتوران غرب نکوشیدند نقش تعلیمی کلیسا را تصاحب کنند، اما غالباً در مسائل مربوط به «حق نظارت»[3]، مراسم «انتصاب»[4]، و از این قبیل، با نظام پاپی به مخالفت برمی‌خاستند، و می‌بینیم که گاه یکی، و گاه دیگری، بر وفق حوادث و مطابق با قدرت و توان شخصی رهبران هر دو طرف، و علاقهٔ شخصی آنان به پیشبرد و تداوم دعاوی عملی، در این زمینه پیشروی یا عقب‌نشینی می‌کردند. اما در این‌جا با برخوردهای گریزناپذیر و مشاجرات عملی بین پاپ‌ها و امپراتوران یا پادشاهان سروکار نداریم؛ ما فقط با موضوعات وسیع‌تری سروکار داریم که این مشاجرات عملی، تا حدودی، نشانه‌های آن‌هایند. (دلیل این‌که می‌گویم «تا حدودی» این است که در حیات واقعی تاریخی قرون وسطا مشاجرات بین کلیسا و دولت عملاً گریزناپذیر بود، حتی آن‌گاه که دربارهٔ روابط این دو قدرت اساساً هیچ‌گونه نظریهٔ ناسازگاری در جریان نبود.) این‌که کسی این موضوعات وسیع را «نظری» یا «عملی» بنامد بیشتر به دیدگاهش وابسته است؛ مقصودم این است که این مسئله وابسته به این است که آیا آدمی نظریهٔ سیاسی را فقط تأملی عقیدتی دربارهٔ تحولات ملموس تاریخی تلقی می‌کند یا نه. اما فکر نمی‌کنم که بتوان به این سؤال پاسخ ساده‌ای داد. این سخن که نظریه همواره فقط انعکاس ضعیف عمل است، و هیچ تأثیری در عمل ندارد، گزافه‌گویی است؛ و این سخن هم که نظریهٔ سیاسی هرگز انعکاس عمل واقعی نیست گزافه‌گویی است. نظریهٔ سیاسی هم انعکاس عمل است و هم در عمل تأثیر دارد، و این‌که آیا باید بر عنصر کنشگر یا کنش‌پذیر تأکید داشت فقط با بررسی منصفانهٔ موضوع مورد بحث معلوم می‌شود. نمی‌توان به‌حق به‌نحو

---

1. Byzantine
2. doctrinal
3. jurisdiction
4. investiture

پیشینی تصریح کرد که نظریه‌ای سیاسی همانند نظریهٔ سیاسی مارسیلیوس پادوایی چیزی بیش از انعکاس ضعیف تغییرات اقتصادی و سیاسی در حیات عینی اواخر قرون وسطا بود، حال آن‌که این نظریه بر استقلال و حاکمیت دولت تأکید داشت و در نقطهٔ مقابل توجیه نظری گرایش ژیل رُمی به پاپ بونیفاس هشتم قرار داشت. آدمی مجاز نیست این را هم به‌نحو پیشینی تصریح کند که نظریه‌هایی مثل نظریهٔ مارسیلیوس پادوایی عامل و مسبب اصلی اختلال عملیِ تعادل موزون بین آن دو قدرت بود ــ البته تا جایی که اساساً در حوزهٔ عمل تعادل موزونی وجود داشت ــ و عامل و مسبب اصلی سر برآوردن موجودات عاقلی است که به‌طور ناگهانی به ظهور رسیدند و چنان ادعاهایی داشتند که با ادعای خودمختاری کامل برابری می‌کرد. اگر کسی به‌نحو پیشینی مدعی هریک از این مواضع باشد، مدعی نظریه‌ای است که خود آن نیازمند توجیه است، و تنها توجیهی که احتمالاً می‌توان به دست داد باید به صورت بررسی داده‌های واقعی تاریخی باشد. به اعتقاد من، هر دو نظریه عناصری از حقیقت دارند؛ اما در یک تاریخ فلسفه نمی‌توان این مسئله را به شایستگی مورد بحث قرار داد که نظریهٔ سیاسی مفروضی تا کجا «پدیدار فرعیِ عقیدتیِ»[1] تغییرهای واقعی تاریخی است یا تا کجا این نظریهٔ سیاسی در تأثیر فعال خود بر روند تاریخ نقش داشته است. پس، در آنچه می‌آید می‌خواهم خطوط کلی عقاید مارسیلیوس پادوایی را، بدون این‌که خود را به عقیدهٔ قاطعی دربارهٔ تأثیر واقعی این نظریه‌ها یا عدم تأثیر آن‌ها متعهد بدانم، مطرح کنم. تصور می‌کنم کار درستی نباشد که آدمی برحسب نظریه‌ای عمومیْ از پیش به عقیدهٔ قاطعی دست یابد؛ و در یک اثر عمومی نمی‌توان نمونه‌ای واقعی را با تفصیل زیاد مورد بحث قرار داد. بنابراین، اگر عقاید مارسیلیوس پادوایی را تا حدودی «به‌نحو خلاصه» توضیح دهم، این را نباید بدان معنا گرفت که تأثیر اوضاع و احوال واقعی تاریخی را در شکل‌گیری این عقاید نادیده می‌گیرم. و نباید مطالب جزئی دربارهٔ تأثیر اوضاع و احوال تاریخی بر اندیشهٔ مارسیلیوس را به این معنا گرفت که با نظریهٔ مارکسیستی دربارهٔ ماهیت نظریهٔ سیاسی موافقم. به‌طور کلی، به اصول پیشینی تفسیر که باید حقایق تاریخی با آن‌ها سازگار درآیند باور ندارم؛ و این باور همان‌طور که در مورد نظریه‌های مارکسیستی جاری است در مورد نظریه‌های ضد مارکسیستی هم جاری است.

۲. سال تولد مارسیلیوس پادوایی نامعلوم است. به نظر می‌رسد که او خود را وقف

1. ideological epiphenomenon

مطالعهٔ طب کرده باشد؛ اما در هر حال او به پاریس رفت و در آن‌جا، از سپتامبر سال ۱۳۱۲ تا مِی سال ۱۳۱۳، رئیس دانشگاه بود. به‌هیچ‌وجه معلوم نیست که در ادامه چه رویدادهایی رخ داده‌اند. به نظر می‌رسد که او به ایتالیا برگشت و از سال ۱۳۱۳ تا پایان سال ۱۳۱۵ با پتروس آبانویی[1] به مطالعهٔ «فلسفهٔ طبیعی» پرداخت. بنابراین، امکان دارد که او از آوینیون دیدن کرده باشد، و براساس فرمان‌های پاپ در سال‌های ۱۳۱۶ و ۱۳۱۸ ظاهراً به او در پادوا موقوفاتی داده شد. او در پاریس، همراه با دوست خود، یوهانس اهل جاندونو[2]، روی کتاب مدافع صلح[3] کار کرد، و این کتاب در ۲۴ ژوئن سال ۱۳۲۴ به پایان رسید. البته دشمنی‌اش با «پاپ‌سالاری»[4] و «روحانیان»[5] می‌بایست در زمانی بسیار پیشتر شروع شده باشد؛ اما در هر حال، این کتاب محکوم شد، و در سال ۱۳۲۶ مارسیلیوس پادوایی و یوهانس اهل جاندونو از پاریس گریختند و در نورمبرک به لودویگ باواریایی پناهنده شدند. مارسیلیوس تا ایتالیا ملازم او بود و در ژانویهٔ سال ۱۳۲۷، همراه با ملازمان او، وارد رُم شد. در فرمان پاپ به تاریخ سوم آوریل سال ۱۳۲۷، مارسیلیوس و یوهانس با عنوان «فرزندان تباهی»[6] و «میوه‌های لعن»[7] محکوم شدند. حضور مارسیلیوس در دربار لودویگ مانع از این بود که تلاش‌های لودویگ برای مصالحه، ابتدا با یوهانس بیست‌ودوم، و سپس با بندیکت دوازدهم، به موفقیت برسد؛ اما لودویگ به نویسندهٔ مدافع صلح اعتقاد زیادی داشت. فرقهٔ فرانسیسی در این اعتقاد سهیم نبود، و اوکام در کتاب خود، گفت‌وگو، این اثر را مورد نقد و ارزیابی قرار داد، نقدی که به تألیف کتاب مدافع صغیر انجامید. مارسیلیوس کتاب الزامات حقوقی در مورد ازدواج[8] را نیز منتشر ساخت، کتابی که تدوین شد تا امپراتور را در مشکل عملیِ مربوط به ازدواج طرح‌ریزی‌شدهٔ پسرش کمک کند. مارسیلیوس بر این اعتقاد بود که امپراتور نمی‌توانست به اختیار خود ازدواج تحقق‌یافته‌ای را بر هم بزند و نیز از سدّ خویشاوندی رهایی یابد. این دو کتاب در حدود سال‌های ۱۳۴۱ـ۱۳۴۲ تألیف شدند. در خطابهٔ کلمنت ششم، به تاریخ دهم آوریل سال ۱۳۴۳، تأکید شده است که «رؤسای بدعتگذار»[9]، یعنی

1. Peter of Abano
2. John of Jandun
3. *Defensor pacis*
4. papacy
5. clericals
6. sons of perdition
7. fruits of malediction
8. *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*
9. heresiarchs

مارسیلیوس پادوایی و یوهانس اهل جاندونو، هر دو مرده‌اند؛ اما تاریخ دقیق مرگ مارسیلیوس نامعلوم است (یوهانس اهل جاندونو بسیار پیش از مارسیلیوس از دنیا رفت).

۳. ژرژ دو لاگارد[1]، در کتاب خود دربارهٔ مارسیلیوس پادوایی، کلید ذهنیت او را نه در شوق به اصلاح دینی، نه در شوق به مردم‌سالاری، بلکه در عشق پرشور به اندیشهٔ بسط دولت غیردینی یا، به تعبیر سلبی، در بیزاری از مداخلهٔ مذهبی در امور دولت، یعنی در بیزاری از آموزه‌های مربوط به برتری پاپ یا حق نظارت مستقیم دینی دید. تصور می‌کنم که این امر کاملاً درست باشد. مارسیلیوس، که گرفتار علاقهٔ پرشور به دولت خودمختار بود، اندیشه‌ای که بارها با ارجاع به ارسطو به دفاع از آن پرداخت، در صدد اثبات این نکته بود که دعاوی پاپ و حق نظارت دینی موجود در «قانون کلیسا»[2] تصور درست از دولت را تحریف می‌کند و هیچ شالوده‌ای در نوشته‌های مقدس ندارد. بررسی او از ماهیت کلیسا و دولت و روابط متقابل آن‌ها باعث شد که او در مورد سلسله‌مراتب قدرت‌ها نظریهٔ خود را تغییر دهد: دولت کاملاً خودمختار و برتر است.

اما مارسیلیوس صرفاً در پی نظریه‌ای انتزاعی نبود. به نظر می‌رسد که او زمانی این امکان را برای خود فراهم ساخت که بنا به دعوتنامه‌های دوک[3] ورونا[4]، کان گرانده دِلا اسکالا[5]، و ماتّئو ویسکونتی میلانی[6]، خود را از حوزه‌های بی‌سروصدای علمی رها کند. در هر حال، او از گروه گیبلین[7] طرفداری کرد، و دریافت که سیاست‌بازی‌ها و ادعاهای پاپ مسبب جنگ‌ها و مصیبت‌های شمال ایتالیا است. او این اتهام‌ها را متوجه پاپ‌هایی می‌داند که با تکفیرها و محکومیت‌های خود مانع صلح شده‌اند، و مسئولیت جنگ‌ها، مرگ‌ومیر فجیع هزاران تن از مؤمنان، نفرت و جدال، فساد و جرایم اخلاقی، شهرهای ویران و مردمان آوارهٔ کوه و بیابان، کلیساهای خالی از کشیش، و کل مجموعهٔ شروری که همهٔ «دولت ـ شهرها»[8]ی ایتالیا را تحت تأثیر قرار داده‌اند، بر عهدهٔ آن‌ها می‌گذارد.[9] بی‌تردید، او در این باره مبالغه کرده است؛ اما مایلم بگویم که مارسیلیوس فقط

---

1. Georges de lagarde, *Naissance de l'esprit laique;* Cahier *II, Marsile de padoue.*

2. the Canon Law

۳. duke، بزرگ‌ترین لقب موروثی اعیان انگلیسی بعد از لقب شاهزادگان. ـ م.

4. Verona

5. Can Grande della Scala

6. Matteo Visconti of Milan

۷. Ghibelline، پشتیبان امپراتور مقدس روم در دوران ضعف پاپ در قرن چهاردهم. ـ م.

8. City-State

9. *Def. Pacis,* 2, 26, 19.

به صورت انتزاعی نظریه‌پردازی نکرد؛ او از اوضاع و احوال واقعی تاریخی شروع کرد، و تفسیرش از این اوضاع و احوال واقعی در نظریهٔ سیاسی او بازتاب یافت. همین‌طور، می‌بینم که در برداشتش از دولت، همان‌طور که باید، صورت آرمانی جمهوری شمال ایتالیای عصر او انعکاس یافته است، همان طور که نظریه‌های سیاسی افلاطونی و ارسطویی، کم‌وبیش، آرمانگرایی دولت ـ شهرهای یونانی بودند. آرمان امپراتوری، که در اندیشهٔ سیاسی دانته بسیار برجسته است، در اندیشهٔ مارسیلیوس تأثیری واقعی نداشت.

بنابراین، وقتی که مارسیلیوس در نخستین خطابهٔ[1] مدافع صلح ماهیت دولت را مورد بحث قرار می‌دهد و به تعالیم ارسطو نزدیک می‌شود، باید به یاد داشت که اندیشهٔ او در حوزهٔ صِرف انتزاعی پیش نمی‌رود، بلکه اندیشهٔ او بازتاب تفسیرش از دولت ـ شهر ایتالیایی و اشتیاق به آن است. شاید هم منشأ فقرات انتزاعی‌تر و بخش‌های ارسطویی‌تر همانا نفوذ همکارش یعنی یوهانس اهل جاندونو باشد. همین‌طور، وقتی که او در دومین خطابه این بحث را مطرح می‌کند که آیا ادعاهای پاپ و حق نظارت مستقیم دینی که مطلوب قانون کلیساست مبنایی در کتاب مقدس دارند یا نه، باید به یاد داشت که هیچ مدرک واقعی در دست نیست دال بر این که او هرگز به مطالعهٔ «قانون مدنی»[2] پرداخته باشد و شناخت او از قانون کلیسا و بیانیه‌های پاپ، به‌رغم آنچه برخی از نویسندگان بیان کرده‌اند، بیش از شناخت او از «مجموعهٔ آثار»[3] ایزیدور دروغین[4] و فرمان‌های پاپ بونیفاس هشتم، کلمنت پنجم، و یوهانس بیست‌ودوم باشد. شاید او با «فتاوی گراتیانوس»[5] آشنا بوده باشد؛ اما فقراتی که به عنوان سند شناخت وی از گراتیانوس آورده می‌شوند آن‌قدر مبهم‌اند که نمی‌توانند برهان بر وجود چنین «شناختی» باشند. وقتی که مارسیلیوس به‌شدت بر ادعاهای پاپ اعتراض کرد، در وهلهٔ نخست، در ذهن خود برتری پاپ را بدان‌گونه در نظر داشت که بونیفاس هشتم و کسانی که در دیدگاه او سهیم بودند می‌اندیشیدند. البته، این سخن بدان معنا نیست که حملهٔ عام مارسیلیوس متوجه کلیسا و ادعاهای آن نبود، اما این نکته را هم باید به یاد داشت که ریشه‌های این حمله در دشمنی او با دعاوی خاص کشیش‌های بخصوصی بود. هرگاه کسی خلاصهٔ

1. *Dictio*
2. Civil Law
3. Collection of Canons
4. pseudo-Isidore
5. the Decree of Gratian

موضع مارسیلیوس را در سومین و آخرین خطابه می‌خوانَد، باید هم آن اوضاع و احوال تاریخی‌ای را به یاد داشته باشد که موجب اظهارات نظری او شدند و در اظهارات نظری او منعکس شدند و هم آن نظریهٔ انتزاعی را به خاطر آوَرَد که، هرچند از نظر تاریخی مشروط بود، در القای ذهنیت و نگرش عمومی معیّنی تأثیر خود را داشت.

۴. نخستین خطابه با نقل قولی از کاسیودوروس[1] در تمجید از صلح آغاز می‌شود. نقل‌قول‌هایی از نویسندگان باستان و کتاب مقدس شاید نخستین نشانهٔ اقتباس و باستان‌گرایی باشند؛ اما مارسیلیوس، بلافاصله پس از اظهار این‌که ارسطو تقریباً همهٔ علت‌های نزاع را در دولت شرح داده است، می‌گوید علت دیگری وجود دارد که نه ارسطو و نه هیچ‌یک از معاصران یا پیشینیان آن را ندیده‌اند یا نتوانسته‌اند ببینند.[2] همین منشأ پنهان و دلیل خاص سبب شد تا مارسیلیوس دست به نوشتن ببرد؛ و بدین‌ترتیب، وجود واقعی این کتاب، به‌رغم این‌که از نویسندگان پیشین اقتباس‌هایی داشت، بی‌درنگ حساسیت ایجاد کرد.

توضیح ماهیت دولت همچون جامعه‌ای کامل و مستقل که برای زندگی‌کردن به‌وجود می‌آید اما برای خوب زندگی‌کردن وجود دارد،[3] و توضیح «اجزاءِ» دولت،[4] بر دیدگاه ارسطو متکی است؛ اما مارسیلیوس در مورد «جزء» یا طبقهٔ کشیشان توضیحی می‌افزاید.[5] جامعهٔ کشیشان جزئی از دولت است، و هرچند وحی مسیحی خطای در تعلیم را تصحیح کرده و از حقیقت آموزنده شناختی به دست داده است، با وجود این جامعهٔ کشیشان جزئی از دولت به حساب می‌آید. بدین‌ترتیب مارسیلیوس، در مدافع صلح، آشکارا «اراستوس‌گرایی»[6] بنیادین خود را پیش می‌کشد.

با چشمپوشی از توضیح مواردی که در آن‌ها خدا حاکِم را مستقیماً تعیین می‌کند، می‌توان انواع مختلف حکومت را به دو نوع اصلی تقسیم کرد: حکومتی که با موافقت شهروندان به‌وجود می‌آید و حکومتی که در مقابل ارادهٔ شهروندان قرار دارد.[7] حکومت نوع دوم حکومت استبدادی است. حکومت نوع نخست ضرورتی ندارد که وابسته به

---

1. Cassiodorus
2. 1, 3.
3. 1, 4.
4. 1, 5.
5. 1, 5-6.

۶. Erastianism، پیروی از عقیدهٔ اراستوس (۱۵۲۴-۱۵۸۳) مبتنی بر ریاست دولت بر کلیسا و امور دینی و طرفداری از دخالت دولت در دین است. ـ م.

7. 1, 9, 5.

انتخابات باشد؛ اما حکومتی که به انتخابات وابسته است از حکومتی که به انتخابات وابسته نیست برتر است.[1] حکومت «غیرموروثی»[2] شاید بهترین نوع حکومت انتخاباتی باشد، اما این نتیجه را نمی‌توان گرفت که این نوع حکومت در مورد همهٔ دولت‌ها مناسب‌ترین است.

نظر مارسیلیوس دربارهٔ قانون، که در مدافع صلح بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد، با نگرش اندیشمندان قرن سیزدهم مثل قدیس توماس فرق دارد. در وهلهٔ نخست، منشأ قانون، نه در کارکرد مثبت دولت، بلکه در نیاز به جلوگیری از مشاجره‌ها و منازعه‌ها است.[3] قانون مصوّب همچنین برای ممانعت از خباثت قضات و داوران امری ضروری است.[4] در واقع، مارسیلیوس چندین تعریف از قانون به دست می‌دهد. به طور مثال، قانون عبارت از شناخت یا نظر یا حکم کلی دربارهٔ چیزهایی است که برای حیات دولت عادلانه و سودمندند.[5] اما شناخت این امور، در واقع، فراهم‌آورندهٔ قانون نیست، مگر این‌که حکم الزام‌آوری افزوده شود که به هدف رعایت آن‌ها مربوط باشد. برای این‌که «قانون کامل»ی وجود داشته باشد باید از چیزی که عادلانه و سودمند است و از چیزی که غیرعادلانه و زیان‌آور است شناخت حاصل شود، اما صِرف بیان چنین شناختی قانون به معنای درست آن نیست، مگر این‌که بیان آن همچون حکمی باشد که با ضمانت‌های اجرایی تقویت شود.[6] بنابراین، قانون حکم دستوری و الزام‌آوری است که به یاری آن دسته از ضمانت‌های اجرایی که در این جهان اجراپذیرند تقویت شود.[7]

از بیان این مطلب ظاهراً این نتیجه حاصل می‌شود که قانون با چیزی که به‌طور عینی عادلانه و سودمند است، یعنی با چیزی که خودبه‌خود عادلانه و سودمند است و از نظر منطقی بر هر قانون مشخصی مقدم است، سروکار دارد، و [بدین‌ترتیب] مارسیلیوس تلویحاً قول به قانون طبیعی را می‌پذیرد. کار او تا حد معیّنی بر همین امر مبتنی است. او، در دومین خطابه[8]، دو معنای قانون طبیعی را از یکدیگر متمایز می‌سازد. نخست این‌که قانون طبیعی ممکن است به معنای آن دسته از مصوبات «قانونگذار»[9] باشد که همهٔ مردم عملاً در مورد حقانیت و الزام‌آوربودن آن اتفاق نظر دارند، مانند این‌که باید به

---

1. 1, 9, 7.
2. nonhereditary
3. 1, 5, 7.
4. 1, 11.
5. 1, 10, 3.
6. 1, 10, 5.
7. 2, 8, 5.
8. 12, 7-8.
9. legislator

والدین احترام گذارد. این مصوبات به عُرف انسانی وابسته‌اند، اما تا زمانی که همهٔ ملت‌ها آن‌ها را تصویب می‌کنند قوانین طبیعی نامیده می‌شوند. دوم این‌که «مردمانی وجود دارند که حکم قاعدهٔ درست را در مورد افعال بشری «قانون طبیعی» می‌نامند، و این معنا از قانون طبیعی را مشمول قانون الهی می‌دانند». به اعتقاد مارسیلیوس، این دو معنا از قانون طبیعی معنای واحدی نیستند؛ این اصطلاح دوپهلو به‌کار رفته است. در مورد نخست، قانون طبیعی دال بر قوانینی است که همهٔ ملت‌ها آن‌ها را تصویب می‌کنند و عملاً مسلم گرفته می‌شوند، یعنی حقانیت آن‌ها مورد قبول همه است؛ در مورد دوم، قانون طبیعی به معنای احکام قاعدهٔ درست است، و عبارت از احکامی است که مورد قبول همگان واقع نشده است. از این گفته این نتیجه به دست می‌آید که «قانونی‌بودن برخی چیزها مطابق با قانون بشری است و نه مطابق با قانون الهی، و برعکس».[1] مارسیلیوس اضافه می‌کند که هرگاه که قانون الهی و قانون بشری در تعارض با هم باشند، قانونی‌بودن و قانونی‌نبودن را باید براساس قانون الهی تفسیر کرد و نه براساس قانون بشری. به عبارت دیگر، او اصلاً منکر وجود قانون طبیعی به آن معنایی که قدیس توماس در نظر داشت نبود، اما به این مفهوم توجه اندکی داشت. فلسفهٔ او دربارهٔ قانون بیانگر مرحله‌ای انتقالی برای ردّ قانون طبیعی مورد نظر قدیس توماس بود.

این حقیقت قبلاً ذکر شد که مارسیلیوس مایل نبود کلمهٔ «قانون» را به معنای دقیق آن در مورد حکمی به‌کار بَرد که با تضمین‌های اجراپذیر در این جهان تقویت نمی‌شوند، و این نکته بیانگر دگرگونی تأکید و تغییر در دید است. به همین دلیل است که او قبول نداشت که قانون مسیح قانون انجیل[2] به تعبیر درست قانون باشد: قانون مسیح بیشتر آموزه‌ای نظری یا عملی، یا هر دو است.[3] او در کتاب مدافع صغیر[4] هم به همین نحو سخن می‌گوید. آن قانون الهی که با توصیه‌های یک دکتر مورد مقایسه قرار می‌گیرد، قانون به معنای درست آن نیست. چون مارسیلیوس صریحاً می‌گوید که قانون طبیعی به آن معنایی که در فلسفهٔ توماسی آمده است باید مشمول قانون الهی به حساب آید، در مورد قانون طبیعی هم نمی‌توان گفت که قانون طبیعی قانون به آن معنایی است که قانون دولت است. بدین‌ترتیب، مارسیلیوس، هرچند برداشت توماسی از قانون طبیعی را تمام و کمال انکار نمی‌کند، می‌گوید که قانون دولت معیار قانون است، و آموزهٔ او به این

1. 2, 12, 9.

2. *Evangelica Lex*

3. 2, 9, 3.

4. 1, 4.

نتیجه‌گیری می‌انجامد که قانون دولت قانونی خودمختار و برتر است. چون مارسیلیوس کلیسا را تابع دولت قرار می‌داد، به نظر می‌رسد که او به این عقیده گرایش داشت که این فقط دولت است که می‌تواند در این مورد داوری کند که آیا قانون خاصی با قانون الهی سازگار است و کاربرد آن می‌تواند بود یا نه؛ اما، از سوی دیگر، چون او اسم قانون را به معنای درست آن در مورد قانون سازندهٔ دولت حفظ کرد و آن را در مورد قانون الهی و قانون طبیعی به معنای توماسی کنار گذاشت، باز هم می‌توان گفت که او در اندیشهٔ خود به تفکیک بین قانون و اخلاق تمایل داشت.

۵. آیا قانون به معنای درستِ قانون بشری همان قانون دولت است، که دقیقاً قانونگذار است؟ مردم، یعنی کل شهروندان، یا بخش وزین‌تر[1] شهروندان، قانونگذار یا نخستین علت فاعلی قانونند.[2] بخش جدی‌تر براساس کمیت و کیفیت افراد برآورد می‌شود: ضرورتاً به معنای کثرت عددی نیست، اما مطمئناً باید از نظر قانونی نمایندهٔ کل مردم باشد. این معنی را می‌توان هم مطابق با سنت‌های واقعی و موجود دولت‌ها فهمید و هم مطابق با معتقدات ارسطو در کتاب ششم سیاست[3] تعیین کرد. اما، چون در راه وضع تعداد زیاد قوانین مشکلات عملی فراوانی وجود دارند، بهتر و سودمندتر آن است که وضع قوانین به «کارْگروه»[4] و هیئتی واگذار شود که بعداً قبول یا ردّ این قوانین را در اختیار قانونگذار خواهد گذاشت.[5] همین عقاید مارسیلیوس تا حد زیادی نظریهٔ جمهوری‌های ایتالیا ــ اگرچه نه همواره عملِ آن ــ را منعکس می‌کنند.

مطلب دیگری که قابل ملاحظه است ماهیت و منشأ و قلمرو «قوهٔ مجریه»[6] در دولت، یعنی در بخش اصلی[7]، است. وظیفهٔ پادشاه ادارهٔ جامعه براساس ضوابطی است که قانونگذار تعیین کرده است؛ وظیفهٔ او به اجرا درآوردن قوانین است. این تبعیت پادشاه از قانونگذار آن‌گاه بهتر ابراز می‌شود که قدرت قوهٔ مجریه به پادشاهان بعدی با «انتخابات»[8] اعطا شود. انتخابات، دست‌کم خودبه‌خود، بر جانشینی موروثی ترجیح دارد.[9] هر دولت باید قدرت اجرایی برتری داشته باشد، هرچند ضرورتاً نباید نتیجه

1. weighty part *(pars valentior)*
2. 1, 12, 3.
3. 1, 12, 4.
4. committee
5. 1, 13, 8.
6. executive power
7. *pars principans*
8. election
9. 1, 15, 3; cf. 1, 16.

گرفت که این قدرت باید در دست یک فرد باشد.[1] برتری آن بدین‌معناست که سایر قدرت‌ها، چه اجرایی و چه قضایی، باید تابع پادشاه باشند؛ اما این برتری با این امر تعدیل می‌شود که اگر پادشاه قوانین را زیر پا بگذارد یا در وظایفی که بر عهدهٔ اوست جداً کوتاهی کند باید اصلاح شود، یا، اگر لازم باشد، قانونگذار یا کسانی که قانونگذار برای این کار تعیین کرده است او را از مقام خود عزل کنند.[2]

بیزاری مارسیلیوس از استبداد و ترجیح او بر انتخاب قوهٔ مجریه منعکس‌کنندهٔ دلمشغولی او به سعادت دولت ـ شهر ایتالیایی است، درحالی‌که تمرکز قدرت برتر اجرایی و قضایی در دست پادشاه منعکس‌کنندهٔ تثبیت کلی قدرت در دولت‌های اروپایی است. عقیده بر این بوده است که مارسیلیوس تفکیک واضح قوا را پیش‌بینی کرد؛ او قوهٔ مجریه را از «قوهٔ مقننه»[3] تفکیک کرد اما «قوهٔ قضاییه»[4] را تابع قوهٔ مجریه قرار داد. همین‌طور، درست است که او به معنایی حاکمیت مردم را پذیرفت، اما نظریهٔ «قرارداد اجتماعی»[5] در نظریهٔ سیاسی مارسیلیوس مبنای صریح و روشنی ندارد. [دیدگاه] تبعیت قوهٔ مجریه از قوهٔ مقننه را ملاحظات عملی مربوط به خیر دولت حمایت می‌کند و نه نظریهٔ فلسفی قرارداد اجتماعی.

۶. مارسیلیوس در بحثی که از ماهیت دولت می‌کند مطمئناً حملهٔ آتی خود به کلیسا را در نظر دارد. به طور مثال، تمرکز قوای مجریه و قضاییه، بدون استثنا، در دست پادشاه برای این در نظر گرفته شده است که کلیسا را از همهٔ بنیادهای «طبیعی» دعاوی خود محروم سازد. آینده نشان خواهد داد که آیا کلیسا می‌تواند از دعاوی خود با تکیه بر داده‌های وحیانی دفاع کند؛ و این مسئله در بخش دوم مدافع صلح مورد بحث قرار می‌گیرد. انتقال از بخش اول به بخش دوم[6] با این سخنان صورت می‌پذیرد که دولت می‌تواند به وظیفهٔ خود عمل کند و اجزاءِ دولت فقط وقتی می‌توانند به وظایف خود به‌درستی عمل کنند که دولت در صلح و آرامش باشد: اگر به پادشاه حمله شود یا از تعرض و تجاوز در امان نباشد، دولت نمی‌تواند در صلح و آرامش باشد؛ در واقع، کلیسا، با مداخله در حقوق امپراتور مقدس روم و سایر اشخاص، صلح را به خطر انداخته است.

مارسیلیوس پس از بررسی تعاریف یا معانی مختلف کلمات «کلیسا»، «اینجهانی»،

1. 1, 17, 2.
2. 1, 18.
3. legislative power
4. judiciary
5. social contract
6. 1, 19.

«روحانی»، «قاضی»[1] و «قضاوت»[2] در ادامه می‌گوید[3] که مسیح آن‌گاه که در این جهان بود مدعی هیچ‌گونه حق نظارت اینجهانی نبود، بلکه از قدرت مدنی تبعیت کرد، و حواریون هم در این مورد پیرو او بودند. پس، جامعهٔ کشیشان هیچ قدرت اینجهانی ندارد. مارسیلیوس، در ادامهٔ فصل‌های بعدی، «قدرت کلیدها»[4] و حق نظارت کشیشان را به حداقل می‌رساند. در باب بدعت هم، قانونگذار اینجهانی می‌تواند، با نظر به حفظ سعادت اینجهانی، دولت بدعت را محکوم سازد؛ اما در این مورد قانونگذاری و اعمال فشار بر عهدهٔ دولت است و نه کلیسا.[5]

مارسیلیوس، پس از [ارائهٔ] ضمیمه‌ای تشریحی دربارهٔ فقر مطلق، این نتیجه را از آن می‌گیرد که هدایای اعطایی به کلیسا در مالکیت هدیه‌دهنده باقی می‌مانند، به‌طوری که کلیسا فقط حق استفاده از آن‌ها را دارد؛[6] وی در ادامه به الهی‌بودن انتصاب مقام پاپی حمله می‌کند. جای آن نیست که وارد این بحث بشویم که مارسیلیوس می‌کوشید دعاوی پاپ را با مراجعه به کتاب مقدس رد کند؛ و جای این نیست که نظریهٔ صلح‌جویانهٔ او را به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم، اما توجه به این نکته مهم است که، نخست، تصور مارسیلیوس بر این است که کتاب مقدس به‌تنهایی قانون ایمان است، و دوم این‌که او تصمیمات شوراهای عمومی را تا وقتی که به تأیید قانونگذار اینجهانی نرسیده‌اند فاقد قدرت الزام‌آور تلقی می‌کرد. قانون کلیسا با این عنوان که بی‌اعتبار است کنار گذاشته می‌شود. بحث تاریخی دربارهٔ دست‌اندازی‌های پاپ به بررسی مشاجره بین یوهانس بیست‌ودوم و لودویگ باواریایی می‌انجامد.[7] قبلاً به اوضاع و احوال ایتالیا و تکفیر ماتّئو ویسکونتی اشاره شده است.

مارسیلیوس در بخش سوم خلاصه‌ای از نتایجی را که در کتاب مدافع صلح به آن‌ها رسیده است به دست می‌دهد. او کاملاً روشن می‌سازد که در وهلهٔ نخست، نه با پیشبرد مردم‌سالاری، و نه با صورت‌های خاصی از حکومت، بلکه بیشتر با انکار برتری پاپ و حق «نظارت دینی»[8] سروکار دارد. به‌علاوه، روال کلّی این اثر نشان می‌دهد که

---

1. judge
2. judgment
3. 2, 4.
۴. power of the keys، اصطلاح مسیحیان در این باره که کلید قدرت کلیسا و موت و عالَم اموات در دست عیسی است (مکاشفهٔ یوحنا، باب ۱، آیهٔ ۱۸). ـ م.
5. 2, 10.
6. 2, 14.
7. 2, 26.
8. ecclesiastical jurisdiction

مارسیلیوس صرفاً به مخالفت با مداخلهٔ دینی در امور اینجهانی قانع نبود؛ او در ادامه کلیسا را در همهٔ امور تابع دولت قرار می‌دهد. موضع او موضع کسی نبود که به دست‌اندازی‌های کلیسا بر قلمرو دولت اعتراض دارد و حال آن‌که کلیسا را با عنوان «جامعهٔ کامل»[1] یاد می‌کرد و آن را در امور روحانی خودمختار می‌انگاشت؛ برعکس، موضع او آشکارا «اراستوسی»[2] و، در عین حال، انقلابی بود. پرویت ـ اورتن[3] هرگاه می‌گوید که مدافع صلح، به‌رغم ناسازگاری‌هایش، هدف و ایدهٔ واحدی دارد کاملاً برحق است. «هر چیزی تابع هدف اصلی، یعنی انهدام قدرت منصب پاپ و قدرت دینی است.» در بخش اول این کتاب، که به ماهیت دولت مربوط است، موضوعات و نتایجی مورد بحث و استنتاج قرار گرفته‌اند که مبنای بخش دوم را تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر، انگیزهٔ مارسیلیوس در مخالفت با برتری پاپ و حق نظارت دینی به سبب از خودبیزاری نبود: همان طور که دیدیم، نقطهٔ عزیمت واقعی او چیزی بود که آن را وضعیت تأسفبار شمال ایتالیا می‌خواند. البته، او گاهی دربارهٔ امپراتور سخن می‌گفت و ظاهراً امپراتور را تصویب‌کنندهٔ تصمیمات شوراهای عمومی به شمار می‌آورد؛ اما او بیش از هر چیزی به دولت ـ شهر یا جمهوری، که آن را در امور روحانی و اینجهانی برتر و خودمختار تلقی می‌کرد، علاقه نشان می‌داد. در واقع، برای این‌که او را پیشگام آیین پروتستان[4] بدانیم می‌توان دلایلی آورد؛ دیدگاهی که او دربارهٔ کتاب مقدس و منصب پاپی دارد این‌گونه نشان می‌دهد؛ اما اشتباه بزرگی است اگر حملهٔ او به منصب پاپی و حق نظارت دینی را ناشی از اعتقادات یا غیرت دینی بدانیم. البته، می‌توان پذیرفت که مارسیلیوس در جریان [نگارش] نوشتارهای خود به یک «مجادله‌گر دینی»[5] تبدیل شد؛ اما منشأ این مجادلهٔ دینی، نه برای خاطر دین، بلکه به نفع دولت بود. چیزی که مشخصهٔ اوست برداشتی است که او از دولت کاملاً مختار دارد. درست است که او قانون الهی را قبول داشت، اما همین طور قبول داشت که قانون بشری می‌تواند مغایر با قانون الهی باشد، و در این مورد همهٔ شهروندان دولت، کشیشان و غیرکشیشان، باید تابع قانون بشری باشند، هرچند به نظر می‌رسد که فقره‌ای که قبلاً ذکر شد گویای این است که اگر قانون دولت آشکارا در تعارض با قانون مسیح باشد، قانون مسیحی باید تابع قانون دولت

1. perfect society
2. Erastian
3. Previté-Orton
۴. Protestantism، شاخه‌ای از مسیحیت که پیرو کلیسای کاتولیک روم نیست. ـ م.
5. religious controversialist

شود. اما چون، طبق نظر مارسیلیوس، کلیسا در تفسیر کتاب مقدس هیچ مرجعیت کامل و مستقلی ندارد، قانون مسیحی نمی‌تواند به تعالیم کلیسا متوسل شود. نظریهٔ سیاسی مارسیلیوس، به‌رغم این‌که در تاریخ معاصر خود او ریشه داشت، در مورد ماهیت و نقش دولت متوجه برداشت‌هایی است که جدیدند و برای نوع بشر سعادت به بار نمی‌آورند.

۷. اعتقاد بر این است که سرشت نظریهٔ سیاسی مارسیلیوس «ابن‌رشدگرایانه» است. اتین ژیلسون در بحث از مدافع صلح می‌گوید که نظریهٔ سیاسی مارسیلیوس «کامل‌ترین نمونهٔ ابن‌رشدگرایی سیاسی است که می‌توان آرزوی آن را داشت».[1] این ابن‌رشدگرایی وابسته به این است که حصر دووجهی ابن‌رشد بین قلمرو ایمان و قلمرو عقل در سیاست به‌کار برده شود. آدمی دو غایت دارد، یکی غایت طبیعی، که دولت به یاری تعالیم فلسفی آن را برآورده می‌سازد، و دیگری غایت فراطبیعی، که کلیسا به یاری داده‌های وحیانی آن را تأمین می‌کند. چون این دو غایت از هم متمایزند، دولت کاملاً مستقل است، و کلیسا حق ندارد که در امور سیاسی مداخله کند. ژیلسون بر ابن‌رشدگرابودن یوهانس اهل جاندونو تأکید دارد، اما قبول دارد که مدافع صلح در اصل وامدار مارسیلیوس پادوایی است و آنچه عملاً از ابن‌رشدگرابودن مارسیلیوس می‌دانیم «از کاربرد تفکیک نظری عقل و ایمان در حوزهٔ سیاست تجاوز نمی‌کند، آن‌جا که او این تفکیک را به تفکیک دقیق روحانی و اینجهانی، یعنی کلیسا و دولت، تبدیل می‌کند».[2]

از سوی دیگر، موریس دو وولف[3] معتقد بود که هر گونه همکاری یوهانس اهل جاندونو در کتاب مدافع صلح را باید، به سبب این‌که این اثر طرحی واحد و سبکی یکسان دارد، مردود دانست و اعتقاد داشت که مارسیلیوس با حوزه‌های ابن‌رشدی ارتباط داشته است اما از آثار سیاسی ارسطو تأثیر زیادی پذیرفت.[4] کلیسا جامعه‌ای حقیقی نیست، دست‌کم به این دلیل که هیچ‌گونه ضمانت اجرایی اینجهانی ندارد تا با آن‌ها قوانین خود را به موقع به اجرا بگذارد، «جامعه‌ای کامل» نیست. کلیسا اندک چیزی بیش از کانون مسیحیانی است که وحدت حقیقی خود را در دولت می‌یابند؛ و، هر چند جامعهٔ کشیشان نهادی الهی است، وظیفهٔ کلیسا، تا آن‌جا که به این جهان مربوط است، خدمت به دولت با خلق اوضاع و احوال اخلاقی و روحانی است تا کار دولت تسهیل یابد.

---

1. *La philosophie au moyen âge (1944), p. 592.*

2. *Ibid.*, p. 691.

3. Maurice De Wulf

4. *Histoire de la philosopnie médiévale,* tome III (1947), p. 142.

به نظر می‌رسد که دیدگاه دو وولف، جدا از این‌که هرگونه همکاری یوهانس اهل جاندونو را رد می‌کند، در این باره بیشتر با آهنگ و روح کتاب مدافع صلح مطابق باشد تا با دیدگاهی که می‌گوید این کتاب به‌ویژه از ابن‌رشد الهام گرفته است. مارسیلیوس تصور می‌کرد که دعاوی و فعالیت کلیسا مانع و برهم‌زنندهٔ صلح دولت است، و در برداشت ارسطویی از دولت خودمختار و مستقل، کلید حل این مسئله را پیدا کرده است مشروط بر این‌که کلیسا تابع دولت باشد. به نظرم می‌رسد که مارسیلیوس، بیشتر با نظر به چیزی که سعادت دولت تلقی می‌کرد و نه با بررسی‌های نظری مربوط به غایت آدمی، جان دوباره یافته است. با وجود این، چنین دیدگاهی به‌هیچ‌وجه تأثیر ابن‌رشد بر اندیشهٔ مارسیلیوس را رد نمی‌کند و، از همهٔ این‌ها گذشته، ابن‌رشدگرایی یک ارسطوگرایی تمام‌عیار بود یا ادعا می‌شد که هست. ابن‌رشد «مفسر» تلقی شده است. مارسیلیوس زیر تأثیر پتروس آبانویی بود و رگه‌هایی از تفکر یوهانس اهل جاندونو را در خود داشت؛ و هر دو این‌ها با تکریم به شیوهٔ ابن‌رشد، از ارسطو جان دوباره یافته‌اند. در واقع، هیچ آموزه یا مجموعه آموزه‌هایی همگون وجود نداشت که بتوان آن را «ابن‌رشدگرایی» نامید؛ و اگر درست باشد که «ابن‌رشدگرایی» آموزه‌ای کمتر از یک شیوهٔ اندیشیدن بود، می‌توان «ابن‌رشدگرایی» مارسیلیوس را کاملاً پذیرفت بدون این‌که آدمی مجبور به این نتیجه‌گیری باشد که منشأ الهام او ابن‌رشدیان‌اند نه ارسطو.

۸. مدافع صلح در ۲۷ آوریل سال ۱۳۲۷ رسماً محکوم شد؛ به نظر نمی‌رسد که این کتاب را واقعاً معاصران مارسیلیوس و حتی کسانی که بر ضد آن می‌نوشتند مطالعه کرده باشند، هرچند کلمنت ششم تصریح کرده است که موقعی که کاردینال بود این کتاب را دقیقاً مورد بررسی قرار داده و در آن ۲۴۰ خطا پیدا کرده است. کلمنت ششم این ادعا را در سال ۱۳۴۳ مطرح ساخت و ما اثر او را در دست نداریم. در سال ۱۳۷۸، گرگوری (گرگوریوس) یازدهم[1] در محکومیت‌های سال ۱۳۲۷ تجدیدنظر کرد؛ اما این واقعیت که بیشتر نسخه‌های خطی در آغاز قرن پانزدهم استنساخ شده‌اند ظاهراً این تصور را تأیید می‌کند که مدافع صلح در قرن چهاردهم رواج وسیعی نداشته است. کسانی که در قرن چهاردهم بر ضد این کتاب مطالبی نوشتند مایل بودند که در آن چیزی بیش از حمله به استقلال منصب پاپی و مصونیت روحانیت ببینند؛ آنان به اهمیت تاریخی آن پی نبردند. در قرن بعد، «شقاق بزرگ» به‌طور طبیعی به اشاعهٔ نظریه‌های مارسیلیوس تحرک

1. Gregory XI

بخشید؛ و این عقاید بیشتر همچون یک «روح»[1]، و نـه دقـیقاً نـظریه‌های مـارسیلیوس پادوایی، تأثیر بلندمدت خود را بر جای گذاشتند. این نکـته نـیز قـابل تـوجه است کـه نخستین چاپ مدافع صلح در سال ۱۵۱۷ منتشر شده است و از این کتاب ظاهراً کرنمر[2] و هوکر[3] استفاده کرده بودند.

1. spirit
2. Cranmer
3. Hooker

فصل دوازدهم

عرفان نظری

نوشتار عرفانی در قرن چهاردهم ــ اکهارت ــ تاولر[۱] ــ هِنری زوزوی مقدس[۲] ــ رویسبروک[۳] ــ دنیس کاتوزیان[۴] ــ تفکر عرفانی آلمانی ــ ژرسون[۵]

۱. شاید آدمی به این تفکر خوی گرفته باشد که قرن شانزدهم، یعنی قرن عرفای بزرگ اسپانیایی[۶]، را دوره‌ای بداند که خاص نوشتارهای عرفانی است. در واقع، آثار قدیسه ترزا[۷] و قدیس یوحنای صلیبی[۸] دستاوردهای عالی «الهیات عرفانی»[۹] یعنی ــ تا آن‌جا که ممکن است ــ بیان نظری شناخت تجربی خدا هستند؛ اما باید به یاد داشته باشیم که از آغاز دوران مسیحیت نویسندگانی بودند که دربارهٔ عرفان می‌نوشتند. فقط باید قدیس گرگوری (گرگریوس) نوسایی[۱۰] و دیونوسیوس دروغین (مجعول)[۱۱] در عصر قدیسان[۱۲]، قدیس برنارو هیو سن ویکتور[۱۳] و ریچارد سن ویکتور[۱۴] در قرن دوازدهم، و قدیس بوناونتورا و قدیسه گرترود[۱۵] در قرن سیزدهم را به یاد آورد. همچنین در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم نوشته‌های عرفانی برجسته‌ای به بار نشست. گواه این حقیقت، آثار

---

1. Tauler
2. Bl. Henry Suso
3. Ruysbreck
4. Denis the Carthusian
5. Gerson
6. Spanish mystics
7. St. Teresa
8. St. John of the Cross
9. mystical theology
10. St. Cregory of Nyssa
11. Pseudo-Dionysius
12. Patristic age
13. Hugh St. Victor
14. Richard St. Victor
15. St. Gertude

نویسندگانی است چون اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷)، تاولر (حدود ۱۳۰۰-۱۳۶۱)، هنری زوزوی مقدّس (حدود ۱۲۹۵-۱۳۶۶)، رویسبروک (۱۲۹۳-۱۳۸۱)، قدیسه کاترین سیئنایی[۱] (۱۳۴۷-۱۳۸۰)، ریچارد رولِ هَمپولی[۲] (حدود ۱۳۰۰-۱۳۴۹)، والتر هیلتون[۳] (ف: ۱۳۹۶)، ژون ژرسون (۱۳۶۳-۱۴۲۹)، دنیس کارتوزیان[۴] (۱۴۰۲-۱۴۷۱)، قدیسه کاترین بولونیایی[۵] (۱۴۱۳-۱۴۶۳) و قدیسه کاترین جِنووایی[۶] (۱۴۴۷-۱۵۱۰). در این فصل به همین نوشته‌های عرفانی قرن چهاردهم و نیمهٔ اول قرن پانزدهم می‌پردازم؛ اما سروکار من با آن‌ها فقط تا جایی است که به نظر می‌رسد به تاریخ فلسفه مربوط می‌شوند؛ بحث من دربارهٔ خود الهیات عرفانی نیست. این بدان معناست که من توجه خود را به آن نوع تفکر فلسفی محدود خواهم ساخت که ظاهراً زیر تأثیر تأمل در حیات عرفانی بوده است؛ در نتیجه، خود این هم بدان‌معناست که به دو موضوع توجه خاصی خواهم داشت، یعنی به‌طور عام رابطهٔ موجود متناهی با خدا و خصوصاً رابطهٔ نفس آدمی با خدا. باید اندیشهٔ نویسندگانی مثل اکهارت را بسیار واضح‌تر از اندیشهٔ نویسندگانی چون ریچارد رولِ هَمپولی مورد بحث قرار داد. در اثری که به خود الهیات عرفانی اختصاص دارد باید به نویسندگانی توجه داشت که در این‌جا نمی‌توان به بررسی آنان پرداخت؛ اما در اثری که مربوط به تاریخ فلسفه است باید فقط به کسانی توجه داشت که به‌درستی می‌توان آنان را به معنای سنّتی یا معمولی «فیلسوف» نامید. اما مقصود من این نیست که بگویم نویسندگانی که در این فصل آنان را مورد بحث قرار خواهم داد در وهلهٔ نخست به نظریه علاقه‌مند بوده‌اند. به‌طور مثال، حتی اکهارت، که بیش از هنری زوزو وقف تأمل بود، عمیقاً در پی این بود که حیات دینی خود را عملاً تقویت کند. استفادهٔ نویسندگان عرفانی از زبان محلی تا حدودی نشان‌دهندهٔ همین جهت‌گیری عملی آنان است. اکهارت هر دو زبان آلمانی و لاتینی را به‌کار گرفت، و اثر ژرف‌اندیشانه‌تر خود را به زبان لاتینی نوشت؛ هِنری زوزو نیز هر دو این زبان‌ها را به‌کار گرفت؛ تاولر به زبان آلمانی تعلیم می‌داد؛ رویسبروک به زبان فلانْدِری[۷] می‌نوشت؛ و ژرسون در اصل به زبان لاتینی می‌نوشت اما مجموعهٔ بزرگی از مواعظ او را به زبان فرانسوی در دسترس داریم. مشخصهٔ این عارفان نوعی زهد عاطفی عمیق بود که در میل

---

1. St. Catherine of Siena
2. Richard Rolle of Hampole
3. Walter Hilton
4. Denis the Carthusian
5. St. Catherine of Bologna
6. St. Catherine of Genoa
7. Flemish، از زبان‌های محلی بلژیک. ـ م.

به این‌که دیگران را به اتحاد کامل‌تر با خدا جذب کند ظهور و بروز داشت. تحلیل‌های آنان از حیات عرفانی، به اندازهٔ آنچه بعداً نویسندگان عرفانی اسپانیا به‌دست دادند، مفصّل و کامل نبود؛ اما آنان در پیشبرد الهیات عرفانی گام مهمی برداشتند.

شاید کسی، به‌درستی، مایل باشد که رونق نوشته‌های عرفانی قرن چهاردهم را این‌گونه ارزیابی کند که آن‌ها واکنشی در برابر مطالعات منطقی و مابعدالطبیعی انتزاعی، یعنی برخلاف چیزی که برخی از مردم آن را «تفکر عینی» می‌نامند، و به نفع امری ضروری، یعنی نجات از راه وحدت با خدا، بودند. و این‌که چنین واکنشی وجود داشته است به نظر می‌رسد که کاملاً درست باشد. از سویی، سنّت‌ها و مکتب‌های فلسفی قدیم‌تر حضور داشتند؛ از سوی دیگر، راه جدید یعنی جنبش اسم‌گرا وجود داشت. جر و بحث‌های مکاتب نتوانستند قلب‌ها را منقلب کنند؛ آدمی را به خدا هم نزدیک‌تر نساختند. پس چه چیزی طبیعی‌تر از این است که آگاهی دینی باید به «فلسفه» یا تعقیب حکمتی روی بیاورد که درواقع مسیحی به‌شمار می‌آید و ناظر به فعل لطف الهی است تا نقش بی‌روح عقل طبیعی؟ اشاراتی که توماس اهل کمپیس[۱] در این باب دارد مشهورند و غالباً نقل شده‌اند. به‌طور مثال، «مایلم احساس گناه بکنم نه این‌که تعریف آن را بدانم»؛ «روستایی خاضعی که خدمتگزار خداست مطمئناً بهتر از فیلسوف مغروری است که از خود غافل می‌شود و به حرکت آسمان‌ها می‌پردازد»؛ «جر و بحث زیاد در باب موضوعات نهانی و مبهمی که از بی‌اطلاعی دربارهٔ آن‌ها سرزنش نخواهیم شد چه سودی دارد؟»؛ و «مسئلهٔ جنس و نوع به چه درد ما می‌خورد!»[۲] توماس کمپیس (۱۴۷۱-۱۳۸۰) به «فرقهٔ برادران زندگی عادی»[۳] تعلق داشت، انجمنی که بنیانگذار آن گرارت گروت[۴] (۱۳۸۴-۱۳۴۰) بود، کسی که به‌شدت زیر تأثیر نظریه‌های رویسبروک قرار گرفته بود. اعضای فرقهٔ برادران در حوزهٔ تعلیم و تربیت بسیار مهم بودند، و به تربیت دینی و اخلاقی اشخاصِ تحت تکفل خود توجه خاصی داشتند.

اما فقط بی‌برگ‌وباری فلسفهٔ مدرسی و مباحث دانشگاهی دربارهٔ مسائل انتزاعی نبود که نویسندگان عرفانی را به هنگام واکنش به آن‌ها زیر تأثیر قرار داد؛ به نظر می‌رسد که برخی از آنان، زیر تأثیر گرایش اوکامی، اعتبار کلام طبیعی سنّتی را رد می‌کردند و هر

---

1. Thomas à Kempis

2. *Imitation of Christ*, 1, 1; 1, 2; 1, 3.

۳. the Brethren of the Common Life، انجمنی که در قرن چهاردهم در هلند برای تقویت حیات و اعتقاد مسیحی در بین افراد عادی به وجود آمد. ـ م.

4. Gerard Groot

گونه شناختی از خدا، حتی شناخت وجود او، را به حوزهٔ ایمان تقلیل می‌دادند. پاسخ به این گرایش را عارفان، یا برخی از آنان، در بسط مفهوم تجربه به دست داده‌اند. بدین‌ترتیب، هِنری زوزو، هرچند منکر اعتبار رویکرد فلسفی به خدا نبود، کوشید ثابت کند که یقین مبتنی بر تجربهٔ درونی آن‌گاه وجود دارد که با حقایق وحیانی ایمان تطابق داشته باشد. و، در واقع، آیا راجر بیکن، که در کسب شناخت بر روش تجربی تأکید زیادی داشت، تجربهٔ روحانی از خدا را زیر عنوان کلی تجربه قرار نداد؟ عارفان نیز دلیلی بر این نیافتند که «تجربه» را به تجربهٔ حسی یا آگاهی از افعال درونی انسان محدود کنند.

اما، از دیدگاه فلسفی، آن نقطهٔ اصلی که باید در مورد نویسندگان عرفانی بدان توجه داشت گونه‌ای توجیه نظری است که آنان دربارهٔ تجربهٔ دینی، مخصوصاً اظهارات خود دربارهٔ رابطهٔ نفس با خدا و، به‌طور کلی، رابطهٔ مخلوقات با خدا، به دست می‌دهند. چون چنین چیزی در میان نویسندگان عرفانی پیشین و نیز بعدی نادر نبوده است، برخی از آنان مطمئناً اظهارات جسورانه‌ای داشته‌اند و احتمالاً باید توجه خصمانهٔ الهی‌دانانی را برانگیخته باشند که به معنای لغوی چنین اظهاراتی توجه می‌کردند. در این باب اکهارت مقصر اصلی بود و تعدادی از قضایای او بعداً محکوم شد، هرچند شاگردش هنری زوزو به دفاع از عقیدهٔ او برخاست. در مورد اظهارات رویسبروک و ژرسون نیز مجادلاتی وجود داشته است. در ادامه اگر ممکن باشد، به اختصار، همین جنبهٔ نظری نوشته‌های عارفان را بررسی خواهم کرد. هر چند برخی از اظهارات، مخصوصاً اظهارات اکهارت، اگر به معنایی کاملاً لغوی فهمیده شوند غیرعقیدتی‌اند، این نکته را مورد بحث قرار نمی‌دهم که نویسندگان به غیرعقیدتی‌بودن آن‌ها توجه داشتند. می‌توان مشابه بیشتر قضایای مشکوک آنان را در نویسندگان پیشین هم یافت و باید آن‌ها را در پرتو سنت نوافلاطونی دید. در هر حال، به عقیدهٔ من، تلاشی که از برخی جنبه‌ها برای یافتن «کلام آلمانی» جدید در [اندیشه‌های] اکهارت و شاگردانش به عمل آمده است تلاش بیهوده‌ای است.

۲. مایستر اکهارت در حدود سال ۱۲۶۰ در هوخهایم[1]، نزدیک گوتا[2]، متولد شد. او مطالعات خود را با ورود به فرقهٔ دومینیکی آغاز کرد و بعداً در [دانشگاه] پاریس به

1. Hochheim
2. Gotha

تدریس پرداخت. پس از این‌که پیشوای روحانی ساکسونی و بعداً «نایب کل»[1] این فرقه شد، در سال ۱۳۱۱ به پاریس بازگشت و تا سال ۱۳۱۴ در [دانشگاه] پاریس تدریس کرد. او از پاریس به کُلن رفت، و اسقف اعظم آن شهر بود که در سال ۱۳۲۶ پژوهش در آموزهٔ اکهارت را سامان داد. اکهارت به منصب پاپ توسل جُست؛ اما در سال ۱۳۲۹، دو سال پس از مرگش، پاپ یوهانس بیست‌ودوم، ۲۸ قضیهٔ برگرفته از نوشته‌های لاتینی اخیر او را محکوم کرد.

اکهارت در پرسش‌های پاریسی[2] این سؤال را مطرح می‌کند که آیا در خدا وجود و ادراک[3] یکی‌اند. البته پاسخ او مثبت است؛ اما او در ادامه می‌گوید[4] که علت این امر آن نیست که خدا وجودی است که آن را ادراک می‌کند، بلکه علت آن این است که خدا عقل و ادراک است. ادراک یا تعقل «شالودهٔ وجود او» یا وجود است. قدیس یوحنا[5] نگفت: «در آغاز وجود بود، و خدا وجود بود»؛ او گفت: «در آغاز کلمه بود، و کلمه با خدا بود، و کلمه خدا بود». همین‌طور هم مسیح گفت: «من حقیقت هستم». به‌علاوه، قدیس یوحنا همین‌طور می‌گوید که هر چیزی به‌واسطهٔ کلمه ساخته شده است؛ و همین‌طور نویسندهٔ کتاب‌العلل[6] نتیجه می‌گیرد که «وجود نخستین مخلوق است». این نتیجه گرفته می‌شود که خدا، که خالق است، عقل و ادراک است، اما موجود یا وجود نیست[7]. ادراک، کمالی برتر از وجود است.[8] پس، به تعبیر صوری، در خداوند نه موجود هست و نه وجود، زیرا خدا علت وجود است. البته، اگر کسی بخواهد ادراک را «وجود» بنامد مسئله‌ای نیست، اما در این مورد باید دانست که وجود به این دلیل متعلق به خداست که خدا ادراک است.[9] «هر آن چیزی که در مخلوق هست در خدا نیست، مگر این‌که در علتِ مخلوق باشد، و این در این‌جا امری صوری نیست. بنابراین، چون وجود به مخلوقات تعلق دارد، وجود در خدا نیست، مگر این‌که در علتِ مخلوقات باشد؛ پس در خدا نه وجود، بلکه وجود صِرف هست.»[10] این «وجود صِرف» همان ادراک است. خدا می‌تواند به موسی (ع) بگوید: «من آنم که هستم»؛ اما خدا بدین‌ترتیب همانند شخصی سخن گفته است که آدمی او را

1. Vicar-General

2. *Quaestiones Parisienses,* Ed. A. Dondaine, O. p., 1936, p. 1.

3. understanding *(intelligere)*

4. p. 3.

5. St. John

6. *Liber de causis*

7. *non ens vel esse*

8. p. 5.

9. p. 7.

10. *Ibid.*

در تاریکی ملاقات کرده و از هویت او سؤال می‌کند و او بدون این‌که بخواهد خود را نشان دهد می‌گوید: «من آنم که هستم».[۱] ارسطو دریافت که اگر بناست قوهٔ بینایی هر رنگی را ببیند، خود آن باید بی‌رنگ باشد. بنابراین، اگر خدا علت هر وجودی است خود او باید فراتر از وجود باشد.[۲]

اکهارت برای این‌که ادراک را بنیادی‌تر از وجود قرار داد مطمئناً با قدیس توماس مخالفت کرد؛ اما این مفهوم کلی که خدا وجود نیست، به این معنا که خدا فوق وجود یا فراتر از وجود است، در سنّت نوافلاطونی امری عادی بود. این آموزه را می‌توان، به‌طور مثال، در نوشته‌های دیونوسیوس دروغین یافت. همان طور که دیدیم، اکهارت به نویسنده (به معنای دور) کتاب‌العلل، یعنی پروکلوس[۳]، استناد می‌کند؛ و به احتمال زیاد زیر تأثیر تئودوریک (یا دیتریش) فرایبرکی[۴] (حدود ۱۲۵۰-۱۳۱۱)، دومینیکی دیگر آلمانی، باشد که از پروکلوس نوافلاطونی استفادهٔ فراوانی بُرد. جنبهٔ نوافلاطونی تعالیم آلبرت کبیر در اندیشهٔ دومینیکی‌هایی چون تئودوریک فرایبرکی، برتولت موسبورکی[۵] و مایستر اکهارت به حیات خود ادامه داد، هرچند باید افزود که آنچه برای آلبرت همچون یادگار گذشته بود برای برخی از اندیشمندان بعدی عنصر اصلی و افراطی اندیشه‌شان شد. برتولت در تفسیر (منتشرنشدهٔ) خود بر اصول الهیات[۶] پروکلوس صریحاً به آلبرت کبیر توسل جُست.

اعتقاد بر این است که اکهارت، پس از این‌که در آثار اولیه‌اش بر این باور بود که خدا ادراک است و وجود نیست، عقیدهٔ خود را تغییر داد و بعداً معتقد شد که خدا وجود است. به‌طور مثال، این عقیدهٔ موریس دو وولف بود. اما دیگران، مثلاً استاد ژیلسون، نخواهند پذیرفت که اکهارت در آموزهٔ خود تغییری داده باشد. این‌که اکهارت می‌گفت خدا وجود است حتمی است. از همین روست که در آثار سه‌گانه[۷]، اولین قضیهٔ او، یعنی وجود خداست[۸]، آمده است. «خدا و وجود یکی هستند»[۹] و او به کلمات موجود در کتاب سِفر خروج[۱۰]، یعنی «من آنم که هستم»، اشاره دارد. «به تعبیر درست، خدا به تنهایی موجود،

1. pp. 7-8.
2. p. 9.
3. Proclus
4. Dietrich of Freiberg
5. Berthold of Moosburg
6. *Elementatio theologica*
7. *Opus tripartitum, Prologus generalis,* ed. H. Bascour, O. S. B., 1935.
8. *Esse est Deus*
9. p. 12.
10. Exodus

واحد، حقیقت و خیر است.»[1] «پاسخ هر کس که می‌پرسد خدا چیست یا کیست این است که خدا وجود است.»[2] در این‌که به نظر می‌رسد این سخن چیزی مثل تغییر موضع باشد جای انکار نیست؛ اما ژیلسون نشان می‌دهد که اکهارت همواره بر وحدت خدا تأکید داشت و از نظر او وحدت واقعی فقط از ویژگی‌های موجود عاقل است، به‌طوری که وحدت متعال خدا به این دلیل متعلق به خداست که او، بیش از هر چیزی، عقل یعنی ادراک است. اکهارت مطمئناً این‌گونه فهمیده شده است که در جست‌وجوی وحدت در خدایی بود که فراتر از تمایز اشخاص بود؛ و یکی از قضایای محکوم‌شدهٔ او (قضیهٔ ۲۴) از این قرار بود: «هر تمایزی، خواه تمایز در طبیعت یا تمایز در اشخاص، از خدا به دور است. برهان: خود طبیعت، یعنی این شیء واحد، یگانه است و هر یک از اشخاص واحد و عین طبیعت است». البته بیان و محکوم‌شدن این قضیه بدین‌معناست که الهی‌دانانی که نوشته‌های اکهارت را وارسی می‌کردند تصور کرده‌اند تعلیم او از این قرار است که تمایز اشخاص در الوهیت از نظر منطقی پس از وحدت در طبیعت است، به‌طوری که وحدت در فراسوی تثلیث است. هِنری زوزو با توجه به این‌که این سخن اکهارت که هر یک از اشخاص الهی عین طبیعت الهی است آموزه‌ای سنّتی است به دفاع از او برخاست. این کاملاً درست است، اما وارسی الهی‌دانان فهماند که مقصود اکهارت این است که تمایز اشخاص از یکدیگر «مرحله»‌ای ثانوی است، آنچنان که در الوهیت چنین است. اما سخن من در سنّتی یا غیرسنّتی‌بودن آموزهٔ تثلیث اکهارت نیست: فقط می‌خواهم به تأکیدی که او بر وحدت الوهیت داشت توجه را جلب کنم؛ و ژیلسون مدعی است که، بر طبق عقیدهٔ استوارِ اکهارت، تعلق کامل این وحدت به خدا به این سبب است که خدا در وهلهٔ نخست ادراک است. ذات محض الهی، که پدر است، ادراک است، و از پرباری این ذات محض است که پسر (حیات)[3] و روح‌القدس (وجود)[4] به وجود می‌آیند.

به نظر می‌رسد که حقیقت موضوع این باشد که اندیشهٔ اکهارت رشته‌های مختلفی دارد. وقتی که او در شرح سِفر خروج[5] کلمات «من آنم که هستم» را تفسیر می‌کند، درمی‌یابد که در خدا ذات و وجود یکی‌اند و این‌همانی ذات و وجود فقط در خداست.

---

1. p. 21.
2. p. 22.
3. Son *(vivere)*
4. Holy Spirit (*esse*)
5. *Expositio libri Exodi*

در هر مخلوقی ذات و وجود از هم متمایزند، و سؤال از وجود یک شیء[1] یک چیز است و سؤال از «چیستی»[2] یا «ماهیت»[3] آن شیء چیز دیگر است. اما در مورد خدا، که وجود و ماهیت در او یک چیز است، پاسخ مناسب به این سؤال که خدا کیست یا چیست این است که خدا وجود دارد یا هست، «زیرا وجود همان ذات خداست»[4]. این آموزه آشکارا آموزه‌ای توماسی است، که فرقهٔ دومینیکی آن را آموخته و پذیرفته است. اما در همان فقره‌ای که ذکر شد اکهارت از «صدور»[5] اشخاص در الوهیت سخن می‌گوید و خود تعبیر نوافلاطونی زایش واحد از واحد[6] را به‌کار می‌گیرد. به‌علاوه، گرایش به این‌که در خدا وحدتی بی‌تمایز فراسوی اشخاص یافت شود ـ گرایشی که در بالا به آن اشاره کردم ـ باز همانند این آموزه که خدا از وجود فراتر است از نوافلاطون‌گرایی الهام گرفته است. از سوی دیگر، این نظریه که ادراک کمال اعلای الهی است نظریهٔ اصیلی به نظر می‌رسد: در طرح فلوطین، واحد برتر از عقل است. احتمالاً غیرممکن است که این رشته‌های مختلف کاملاً با یکدیگر هماهنگ شوند؛ اما ضرورتی ندارد تصور کنیم که هرگاه اکهارت بر این‌همانی وجود و ذات در خدا تأکید داشت آگاهانه دیدگاه «پیشین» خود را مطرح می‌ساخت که خدا پیش از این‌که وجود باشد ادراک است. او در شرح سِفر پیدایش[7] می‌گوید: «ماهیت خدا عقل است، و بودن در مورد خدا همان ادراک‌کردن است»؛ «چیستیِ یزدانْ خِرد است، چیستیِ هستی ادراک‌کردن است».[8-9]

اما اکهارت، چه عقیدهٔ خود را تغییر داده باشد چه نداده باشد، در مورد توصیف خدا به وجود، یعنی هستی، اظهارات نسبتاً متهورانه‌ای داشت. به‌طور مثال: «بیرون از خدا، از آن‌جا که بیرون از وجود است، هیچ‌چیز نیست»[10]. خدا خالق است اما خالق «بیرون» خود نیست. بانیْ بنایی را بیرون از خود می‌سازد، اما نباید تصور کرد که گویی خدا مخلوقات را بیرون از خود به مکان یا «خلئی»[11] نامتناهی پرتاب کرد یا آفرید.[12]

---

1. to ask about the existence of a thing *(de annitate sive de esse rei)*

2. quiddity

3. nature

4. Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke: erster Band,* fasc. 2, pp. 98-100, Stuttgart-Berlin, 1938.

5. emanation

6. *monas monadem gignit*

7. *Expositio libri Genesis*

8. *natura Dei est intellectus, et sibi esse est intelligere*

9. Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke: erster Band, fasc.* 1, p. 52, Stuttgart-Berlin, 1937.

10. *Opus tripartitum, Prologus generalis;* ed. H. Bascour, O. S. B., p. 18.

11. vacuum

12. *Ibid.*, p. 16.

«بنابراین، خدا، همانند سایر صنعتگران، هر چیزی را نه در بیرون از خود یا نزدیک یا کنار خود، بلکه (آن‌ها را) از عدم، یعنی از لاوجود، به‌وجود ــ که آن را در خدا یافتند و دریافت کردند و داشتند ــ آورد، زیرا خود او وجود است».[1] بیرون از علت نخستین هیچ‌چیز وجود ندارد؛ زیرا بیرون از علت نخستین‌بودن به معنای بیرون از وجودبودن است؛ زیرا علت نخستین خداست، و خدا وجود و هستی است. این آموزه که «بیرون» از خدا هیچ‌چیز وجود ندارد مطمئناً پذیرای تفسیر سنّتی است: یعنی، اگر این آموزه معادل با انکار استقلال مخلوق از خدا گرفته شود. به‌علاوه، هرگاه اکهارت می‌گوید که، هرچند مخلوقات براساس صورت خود، که آنان را این یا آن نوع از وجود می‌سازد، ماهیت خاص خود را دارند وجود آنان نه از صورت بلکه از خدا سرچشمه می‌گیرد، به نظر می‌رسد که او فقط بر حقایق آفرینش الهی و ابقای الهی اصرار می‌ورزد. اما او از این پیشتر می‌رود و می‌گوید که نسبت خدا به مخلوق همچون نسبت فعل به قوه، صورت به مادّه، و وجود به موجود است، و ظاهراً دلالت بر این دارد که وجود مخلوق وابسته به وجود خداست. همین‌طور، او می‌گوید که عدم به اندازهٔ آن چیزی که ایجاد می‌شود و به اندازهٔ آن چیزی که این چیز از آن و به‌واسطهٔ آن ایجاد و ابقا می‌شود فاقد تمایز است؛ و او نتیجه می‌گیرد که عدم به اندازهٔ خدای واحد یا وحدت، و به اندازهٔ کثرت مخلوقات[2]، فاقد تمایز[3] است.

خوب، اگر تنها این قضایا در نظر گرفته شوند، تعجبی ندارد که اکهارت تعلیم‌دهندهٔ نوعی وحدت وجود به شمار آید. البته اگر بخواهیم مقصود اکهارت را کشف کنیم هیچ توجیهی وجود ندارد که تنها این متن‌ها را در نظر بگیریم. او عادت داشت که از احکام متعارض («جدلی‌الطرفین»)[4] استفاده کند، «برنهاد»[5] را آورده دلایل آن را به دست دهد، و سپس «برابرنهاد»[6] را آورده دلایل آن را به دست دهد. بدیهی است که اگر بناست معنا و مقصود اکهارت معلوم شود باید هر دو مجموعه احکام را بررسی کرد. به‌طور مثال، در مورد مناسبی، یک طرف (برنهاد) این است که عدم به اندازهٔ خدا متمایز از مخلوق است. یکی از دلایل عرضه شده این است که عدم به اندازهٔ ضد هر چیزی متمایز با آن

---

1. *Ibid.*
2. multiplicity of creatures *(creatum numeratum)*
3. lacks distinction *(nihil tam indistinctum)*
4. antinomies
5. thesis (قضیه)
6. antithesis (قضیهٔ مقابل)

چیز است. بله، «تضاد خدا با مخلوق مثل تضاد «واحد»[1] و «بی‌شمار»[2] با عدد، یعنی «باشمار»[3] و «شمارپذیر»[4]، است. بنابراین، عدم به اندازهٔ خدا از هر مخلوقی متمایز است». طرف مقابل (برابرنهاد) این است که عدم به اندازهٔ خدا «نامتمایز» از مخلوق است؛ برای این سخن دلایلی آورده شده است. کاملاً آشکار است که خط فکری اکهارت به‌نحو زیر بود: گفتن این سخن ضروری است که خدا و مخلوقات کاملاً از یکدیگر متفاوت و متضادند؛ اما اگر کسی فقط این را بگوید، سخن درستی نگفته است؛ دست‌کم سخنی گفته است که کل حقیقت نیست، زیرا مخلوق فقط به‌واسطهٔ خدا هست می‌شود بی این‌که اصلاً عدمی در کار باشد.

برای فهم احکام متعارض (جدلی‌الطرفین) اکهارت باید کتاب مایستر اکهارت نوشتهٔ اوتو کارر[5] را به‌خوبی خواند، آن‌جا که او به متون استناد می‌کند و یادداشت‌هایی توضیحی می‌آورد. کارر می‌کوشد، به‌نحوی مبالغه‌آمیز، تعالیم اکهارت را با تعالیم قدیس توماس همانند سازد، اما اشارات او به درد تصحیح این دیدگاه افراطی می‌خورند که اکهارت را از قدیس توماس دور می‌کند. به‌طور مثال، اکهارت می‌گوید که فقط خدا هست و مخلوقات نیستند، و همچنین خدا وجود نیست؛ همهٔ مخلوقات خدا هستند و نیز همهٔ مخلوقات عدم‌اند؛ بی‌شباهتی چیزها به اندازهٔ بی‌شباهتی خالق و مخلوق نیست و شباهت چیزها هم به اندازهٔ شباهت خالق و مخلوق نیست؛ خدا در همهٔ چیزها هست و نیز خدا فراتر از همهٔ چیزهاست؛ خدا در هر چیزی به مثابهٔ وجود آن چیز است و نیز خدا بیرون از هر چیزی چنین است. این‌که فقط خدا هست و این‌که مخلوقات عدم‌اند فقط به این معناست که مخلوقات در مقایسه با خدا همچون عدم‌اند. در تک‌گویی‌های[6] آوگوستینی، این عبارت آمده است که «فقط در مورد نامیرا [خدا] است که واقعاً می‌توان گفت که او وجود دارد»؛ و قدیس آنسلم مدعی است[7] که، به معنایی خاص، فقط خدا هست. این سخن که همهٔ مخلوقات خدا هستند در وهلهٔ نخست به حضور ازلی آن‌ها در خدا، در عقل الهی، اشاره دارد، حال آن‌که این سخن که مخلوقات عدم‌اند بدین‌معناست که آن‌ها با صرف‌نظر از خدا هیچ‌چیز نیستند. این آموزه که خدا و مخلوقات هم مشابه

1. One
2. unnumbered
3. numbered
4. numerable
5. Otto Karrer, *Meister Eckhart*, Munich, 1926.
6. *Soliloquies*, 1, 29.
7. *Proslog.*, 27, and *Monol.*, 31.

یکدیگرند و هم نامشابه، دلالت بر نظریهٔ تشابه دارد و ریشه‌های تشابه در اسماء الهی[1] دیونوسیوس دروغین است. قدیس توماس تأیید می‌کرد[2] که مخلوق شبیه به خداست، اما نباید گفت که خدا شبیه به مخلوق است. خدا با «قدرت، حضور و ذات» درون‌ماندگارِ هر چیزی است، اما او همین‌طور فراتر از هر چیزی یا فراسوی آن‌هاست، زیرا او خالق آن‌ها از عدم بوده است و به‌هیچ‌وجه به آن‌ها وابسته نیست. بدین‌ترتیب، اکهارت در نهمین موعظهٔ آلمانی خود می‌گوید: «خدا در همهٔ مخلوقات هست... و با وجود این فراتر از آن‌هاست.»[3] به عبارت دیگر، هیچ دلیل قاطعی وجود ندارد که نشان دهد اندیشهٔ او وحدت وجودی است، هرچند به نظر می‌رسد که انبوهی از سخنان او، اگر به تنهایی در نظر گرفته شوند، دلالت بر این می‌کنند که او وحدت وجودی است. چیزی که در اندیشهٔ او توجه آدمی را به خود جلب می‌کند راه متهورانه‌ای است که او بدان‌طریق برنهادها و برابرنهادهای خود را کنار یکدیگر قرار می‌دهد تا این‌که آن‌ها را به صورت گزاره‌های پاره‌پاره درآورد، شیوه‌ای که غالباً در فلسفهٔ قرون وسطا امر معمولی بود و می‌توان چنین گزاره‌هایی را در نوشتهٔ کسانی چون آوگوستینوس یا دیونوسیوس دروغین یا «ویکتوریاییان»[4] یا حتی قدیس توماس دید که در کنار هم آمده است. کارر دریافت که حتی در قدیس توماس هم می‌توان احکام متعارض آشکاری یافت. به‌طور مثال، قدیس توماس در جامع علم کلام[5] می‌گوید خدا برتر از هر چیزی[6] است و با وجود این در هر چیزی[7] هست؛ خدا در چیزهاست و با وجود این هر چیزی در خداست؛ عدم دور از خداست و با وجود این می‌گویند که چیزها دور از خدایند. یکی از قضیه‌های محکوم‌شدهٔ اکهارت با این عبارت آغاز می‌شود که «همهٔ مخلوقات یک عدم محض‌اند»؛ و این سخن که مقاصد او بدعتگذارانه نبودند مطمئناً در مشروعیت واکنش دینی تردیدی ایجاد نمی‌کند، زیرا کاملاً بدیهی است که از قضایای مورد بحث به آسانی می‌شد تفسیر نامناسبی به دست داد، و آنچه محکوم شده است معنای لغوی یا طبیعی آن قضیه است و نه آن معنایی که نویسنده می‌فهمید یا قصد می‌کرد. این قضیه با این عنوان که «بدآوازه، غیرمحتاطانه، و

1. *Divine Names,* 9, 6.

2. *Summa theologica,* 1, 4, 3, ad 4.

3. Meister Eckhart, *Die deutschen Werke: erster, Meister Eckhart's Predigten,* fasc. 2. p. 143.

۴. Victorines، ویکتوریاییان گروهی‌اند که عقیده داشتند عرفان، فراتر از هر امری، روش و طریقهٔ تأمل همراه با ارتقای معنوی است. ـ م.

5. 1, 8, 1, ad1 ff.

6. above all things *(supra omnia)*

7. in all things *(in omnibus rebus)*

در مظانِ بدعت است» محکوم شده است، و رُم، آن‌گاه که از این قضیه تفسیر یا حکمی کلامی داده می‌شد، نمی‌توانست درباره‌اش به‌نحو دیگری داوری کند. برای تشخیص این نکته، فقط باید فقرهٔ زیر را از چهارمین موعظهٔ آلمانی خواند.[۱] «همهٔ مخلوقات عدم محض‌اند. نمی‌گویم که مخلوقات ناچیز یا چیزی هستند؛ مخلوقات عدم محض‌اند.» اما او در ادامه مقصود خود را توضیح می‌دهد. «همهٔ مخلوقات، چون در وجود خود به حضور خدا وابسته‌اند، وجود ندارند. اگر خدا برای لحظه‌ای از مخلوقات روی برگرداند، آن‌ها به هیچ تقلیل می‌یابند.» اما مورّخ فلسفه با معنای مورد نظر نویسنده سروکار دارد و با «توضیح» کلامی، که ضمیمهٔ تک‌تک قضایا است، کاری ندارد؛ و تصور می‌کنم جای تأسف است که برخی از تاریخدانان ظاهراً برخی از قضایای اکهارت را جسورانه یافته، و از دیدن زمینهٔ کلی و معنا و نیز تاریخ قضایای مورد بحث درمانده‌اند.

اکهارت در باب فعل خلقت هم اظهارات عجیبی دارد. او در شرح سِفرپیدایش، با اشاره به این سخن که خدا «در آغاز» آفرید، می‌گوید که این «آغاز» همان حال[۲] ازلیت است، «حال» تقسیم‌ناپذیری است که در آن خدا به‌نحو ازلی و ابدی خداست و «صدور ازلی»[۳] اشخاص الهی در آن روی می‌دهد.[۴] او در ادامه می‌گوید که اگر کسی بپرسد چرا خدا جهان را پیش از آن که آفریده است نیافرید، پاسخِ آن این است که او نمی‌توانست چنین کاری بکند؛ و دلیلِ نتوانستن او این است که او جهان را در همان «حال»ی آفرید که در همان «حال» به‌نحو ازلی خدا بود. این خطاست که تصور کنیم گویا خدا چشم به راه لحظه‌ای بوده است که در آن لحظه جهان را بیافریند. این مطلب به‌طور ناشیانه این‌گونه مطرح می‌شود که در همان «حال» که خدای پدر وجود دارد و «پسرِ هم‌ازل»[۵] خود را ایجاد می‌کند جهان را هم می‌آفریند. دست‌کم، در وهلهٔ نخست به نظر می‌رسد که گویی مقصود اکهارت تعلیم این نکته بود که خلقت امری ازلی است، خلقتِ هم‌ازل با ایجاد پسر و وابسته به ایجاد پسر است. در واقع، سه قضیهٔ نخستِ محکوم‌شده آشکارا نشان می‌دهند که الهی‌دانانِ تحقیق‌کننده منظور اکهارت را به این معنا فهمیدند.

البته، این هم شدنی است که مقصود اکهارت از ازلیت خلقت، اشاره به متعلّق فعل خلاق، یعنی جهان بالفعل، است نه این‌که مقصود او فقط اشاره به فعل خلقت، آن گونه

---

1. Op. cit., fasc. 1, pp. 69-70.
2. now *(nunc)*
3. eternal emanation
4. Meister Eckhart, *Die lateinischen werke: erster Band,* fasc. 1, p. 50, Stuttgart-Berlin, 1937.
5. coeternal Son

که در خداست، باشد. مطمئناً تفسیر طبیعی بیشتر سخنان او همین است. اما در این مورد آیا این سخن او را هم که «خلقت» و هر کار خدا همزمان در همان آغاز خلقت کامل شده و به اتمام رسیده است باید به معنای مطلقاً واقعی آن در نظر بگیریم؟[۱] اگر این‌گونه باشد، آیا این امر دلالت بر آن ندارد که زمان وجود ندارد و مثلاً «تجسد»[۲] در آغاز خلقت روی داده است؟ به نظر می‌رسد که اکهارت خلقت را کار خدایی می‌دانست که در زمان جای ندارد. به اعتقاد او، خدا در آغاز، «یعنی در خود»، آفرید، زیرا خود خدا مبدأ[۳] است.[۴] برای خدا گذشته و آینده‌ای وجود ندارد؛ برای او همه چیز فی‌الحال است. بنابراین، می‌توان به‌درستی گفت که او کار خود را در لحظهٔ خلقت به پایان برده است. خدا آغاز و پایان هر چیز است، «اولین و آخرین است»؛ و چون خدا به‌طور ازلی در یک «حالِ» ازلی وجود می‌یابد، او را باید این‌گونه تصور کرد که در آن «حالِ» ازلی هر چیزی را به‌نحو ازلی می‌آفریند. سخن من این نیست که اظهارات اکهارت، در وضع کنونی خود، از دیدگاه کلامی صحیح‌اند، بلکه به نظرم می‌رسد که اکهارت در خلقت این جهان از منظری نگاه کرده است که می‌توان آن را دیدگاه خدا نامید و بر این نکته اصرار داشته است که نباید تصور کرد که خدا جهان را «پس» از زمانی که جهان در آن زمان وجود نداشت خلق کرده است. اکهارت دربارهٔ رابطهٔ خلقت با ایجاد پسر، در فکر کلمات قدیس یوحنا[۵] بود: «هر چیزی به‌واسطهٔ او (کلمه)[۶] ساخته شده است: و هیچ چیزی نیست که بی‌وساطت او ساخته شده باشد.» او با وصل کردن این کلمات به این عبارت مندرج در نخستین آیهٔ فصل نخست «سِفر پیدایش»[۷]، که «در آغاز خدا آسمان و زمین را آفرید»، و با ارجاع «آغاز» به خدا، یعنی به «حال» ازلی خدا، می‌گوید که خدا جهان را همزمان با ایجاد پسر آفرید، پسری که هرچیزی به‌واسطهٔ او ساخته شده است. مطمئناً به نظر می‌رسد که این سخن دلالت بر این نکته دارد که هیچ آغاز زمانی وجود نداشته است و معادل با انکار خلقت در زمان است؛ اما او در شرح سِفر پیدایش،[۸] پس از ارجاع به مثال‌های افلاطونی یا عقول اشیاء[۹] و اظهار این‌که کلمه مثال‌های معقول[۱۰] است، در ادامه از

1. *Opus tripartitum, Prologi,* p. 18; ed. H. Bascour, O. S. B.

2. incarnation

3. *Principium*

4. *Ibid.*, p. 14.

5. 1, 3.

6. word

7. Genesis

8. *Die lateinischen Werke: erster Band, fasc.* 1, pp. 49-50.

9. *rationes rerum*

10. *ratio idealis*

بوئتیوس[1] نقل قول کرده می‌گوید که خدا هر چیزی را در عقل و صورت عقلی دوم[2] آفرید. همچنین «آغاز»ی که خدا آسمان و زمین را در آن آفرید عقل[3] یا فهم[4] است. پس، امکان دارد مقصود اکهارت این نباشد که متعلّق فعل خلّاق، یعنی جهان بالفعل، ازلی است، بلکه مقصودش بیشتر این باشد که خدا به‌نحو ازلی خلقت را در کلمه و با کلمه اندیشید و اراده کرد. در هر حال، او بعداً گفت که مقصودش همین است. «در واقع، خلقت و هر فعل خدا همان ذات خداست. با وجود این، نتیجهٔ آن ـ برخلاف تصور نادانان ـ این نیست که اگر خدا جهان را از ازل آفریده باشد، بنابراین، جهان از ازل وجود خواهد داشت، زیرا خلقت به معنای انفعالی خلقت ازلی نیست، همان‌طور که خود مخلوقْ ازلی نیست.»[5] اکهارت آشکارا سخنانی به‌کار می‌بُرد مثل این سخن قدیس آلبرت کبیر: «خدا از ازل آفرید، اما مخلوق ازلی نیست»،[6] و این سخن قدیس آوگوستینوس: «و تو همهٔ آنچه را می‌گویی در کلمهٔ ازلی به‌نحو ازلی می‌گویی، و با وجود این، همگان بی‌درنگ و از آن ازلیتی که تو با گفتار خود آن‌ها را ایجاد می‌کنی به‌وجود نمی‌آیند.»[7]

به نظر می‌رسد که شاید از اکهارتِ عارف دور افتاده باشیم. اما غایت عارفْ اتحاد با خداست، و غیرطبیعی نیست که عارفی نظری چون اکهارت، بر «درون‌ماندگاری»[8] خدا در مخلوقات و اقامت مخلوقات در خدا تأکید بورزد. او منکر استعلای خدا نبود؛ آن را تصدیق می‌کرد. اما مطمئناً و به طور کلی در بیان روابط مخلوقات با خدا عبارت‌های مبالغه‌آمیز و مبهمی را به‌کار گرفت. تهور و استعداد مشابه در مبالغه‌گویی را می‌توان در اظهارات او دربارهٔ رابطهٔ خاص نفس آدمی با خدا دید. در نفس آدمی عنصری وجود دارد که او آن را آرخه[9] نامید و نامخلوق است؛ این عنصر همان عقل است.[10] نفس به سبب ادراک صورت خدا را دارد، زیرا خودِ خدا ادراک است. اما اتحاد اعلای عرفانی با خدا از طریق فعالیت‌های عشق و شناخت، که فعالیت‌های نفس‌اند و نه ذات نفس، روی

1. Boethius
2. *in ratione et secundum rationem idealem*
3. *intellectus*
4. *intelligentia*
5. Cf. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigusschrift des Meister Eckhart,* p. 10, n. 8. Beiträge, 23, 5, Münster i. W., 1923.
۶. بنا به تفسیر دربارهٔ: *Celestial Hierarchy,* of the Pseudo-Dionysius, 4.
7. *Conf.*, 11, 7.
8. immanence
9. *archa*
10. Cf. twelfth German sermon, pp. 197-8. Cf. p. 189, n. 3.

نمی‌دهد: آن [اتحاد] در عمیق‌ترین لایهٔ نفس، «جرقه»[1] یا جرقهٔ (اخگر) روح[2]، روی می‌دهد، آن‌جا که خدا، به‌نحوی ناپیدا و توصیف‌ناپذیر، نفس را با خود متحد می‌سازد. عقلْ خدا را حقیقت و ارادهٔ او را خیر می‌داند؛ اما ذات نفس، یعنی مأمن[3] نفس، با خدا همچون وجود متحد است. ذات نفس، که «جرقه» یا شراره[4] یا اخگر[5] نیز نامیده شده است، بسیط است؛ تصویر خدا بر روی آن نقش بسته است؛ و نفس در اتحادی عرفانی با خدای واحد و بسیط، یعنی با یگانه ذات بسیط الهی که فراسوی تمایز در اشخاص است، متحد می‌شود.[6] بدین‌ترتیب، اکهارت آن‌گونه وحدت عرفانی را تعلیم می‌دهد که یادآور «پرواز یک‌تنه[7] به سوی یک‌تنهٔ[8]» فلوطینی است، و می‌توان بین علم‌النفس و مابعدالطبیعهٔ او همانندی دید. نفس بنیاد یا ذات بسیط و یکپارچه‌ای دارد و خدا دارای ذات بسیطی است که به فراسوی تمایز در اشخاص می‌رود: اتحاد اعلای عرفانیْ اتحاد این دو چیز است. اما معنای آموزهٔ بنیاد نفس که در آن عقل همچون یک قوهٔ برتر است ضرورتاً این نیست که حضور نفس، به معنای برتری، غیر از عقل است. این آموزه هم که بنیاد نفس با خدا به مثابهٔ وجود متحد است ضرورتاً به این معنا نیست که وجود غیر از ادراک است. به عبارت دیگر، تصور نمی‌کنم که تعالیم عرفانی اکهارت به گونه‌ای ضروری در تناقض با این دیدگاه ژیلسون باشد که این سخن که خدا وجود است مستلزم دل‌کندن از این سخنان پیشین نیست که خدا ادراک است. به نظر می‌رسد که موعظه‌های اکهارت روشن می‌سازند که او عقیدهٔ خود را تغییر نداد؛ او از بنیادِ نفس با عنوان عقل سخن می‌گوید.

اکهارت دربارهٔ وحدتی که بین خدا و نفس به‌نحو رازآلودی ایجاد شده است بسیار متهورانه سخن می‌گوید. بدین‌ترتیب، او در موعظهٔ آلمانی خود، دربارهٔ این تکه از انجیل که «مردم عادل زندگی همیشگی خواهند داشت و پاداش آنان با خداست»،[9] می‌گوید: «ما کاملاً تغییر ماهیت یافته و به خدا تبدیل شده‌ایم». و در ادامه می‌گوید، همان طور که نان به بدن مسیح تبدیل می‌شود، همین‌طور هم نفس به خدا تبدیل می‌شود، آنچنان که

---

1. spark
2. *scintilla animae*
3. citadel *(bürgelin)*
4. *vünkelin*
5. *scintilla*
6. Cf. Meister Eckhart, *Die deutschen Werke: erster Band, Meister Eckhart's Predigten*, fasc. 1, pp. 24-45. Stuttgart-Berlin, 1936.
7. alone
8. Alone
9. *Wisdom* 6, 16; op. cit., fasc. 2, pp. 99-115.

هیچ فرقی باقی نمی‌ماند. «خدا و من یکی هستیم. من، از راه شناخت، خدا را به خودم تبدیل می‌کنم؛ من از راه عشق در خدا وارد می‌شوم.» همان‌طور که آتش چوب را به آتش تبدیل می‌کند، «همین‌طور ما به خدا تبدیل می‌شویم.» بنابراین، اکهارت در موعظهٔ بعدی[1] هم می‌گوید، همان‌طور که غذایی که می‌خورم با طبیعت من یکی می‌شود، همین‌طور هم ما با طبیعت الهی یکی می‌شویم.

غیرطبیعی نخواهد بود که نتوان از این‌گونه سخنان بی‌توجه گذشت. این سخن که در نفْس چیزی نامخلوق وجود دارد محکوم شده است، و این سخن که تغییر ماهیت ما به خدا همچون تغییر ماهیت نان به بدن مسیح[2] است، از آن‌جا که بدعت‌آمیز است محکوم شده است. اکهارت در توجیه خود پذیرفت که خطاست اگر بگوییم که نفس یا جزئی از نفس نامخلوق است؛ اما او اعلام کرد که متهم‌کنندگان او این سخن او را نادیده گرفته بودند که قوای اعلای نفس در نفس و با نفس آفریده شده‌اند.[3] در واقع، اکهارت گفته بود که در نفس چیزی نامخلوق وجود دارد، و بیخود نیست که کلمات او نگران‌کننده باشند؛ اما اعتقاد او بر این بود که مقصود او از «نامخلوق»[4] همان «خلق‌ناشده به خود»[5]، بلکه «غیرمخلوق»[6] (با نفس) است. به‌علاوه، او نگفته بود که نفْس نامخلوق است، بلکه گفته بود که اگر نفس کلْ ذاتاً و به‌طور کامل عقل باشد، نامخلوق است. اما فهم این‌که او چگونه توانست این را بگوید مشکل است، مگر این‌که مقصود او از «عقل» بنیان نفس باشد، که تصویر خداست. در این مورد ممکن است مقصود او این باشد که نفس، اگر ذاتاً و به‌طور کامل تصویر خدا[7] باشد، از کلمه تمایزناپذیر است؛ به نظر می‌رسد که معنای محتمل آن همین باشد.

اکهارت قبول دارد که این سخن که «ما تغییر ماهیت یافته و به خدا تبدیل شده‌ایم» خطاست.[8] او می‌گوید که انسان «تصویر خدا، «یعنی پسر نامخلوق»[9] خدا، نیست، بلکه انسان (ساختهٔ) تصویر خداست». او در ادامه می‌گوید، همان‌طور که «نان‌ها»[10]ی متعددی پس از تغییرات زیادی به بدن مسیح تبدیل شده‌اند، ولو این‌که اعراض هر نان به حال

1. op. cit., p. 119.
2. Christ's Body
3. Daniels, p. 5, n. 4: p. 17, n. 6.
4. uncreated
5. not created *per se*
6. concreated
7. image of God (*imago Dei*)
8. Daniels, p. 15, n. 1.
9. unbegotten Son

۱۰. Hosts، مقصود نان عشای ربّانی است. ـ م.

خود باقی است، همین‌طور هم «ما با پسر واقعی خدا متحد هستیم، و اعضای تنها رهبر کلیسا که مسیح است هستیم». به عبارت دیگر، او می‌پذیرد که اظهارات اولیه‌اش مبالغه‌آمیز و ناصحیح بودند و مقایسهٔ اتحاد نفس با خدا از طریق «استحالهٔ جوهری»[1] نوعی تشابه است و نه یک تطابق. در واقع، هرچند اظهارات اکهارت در موعظه‌هایی که دربارهٔ اتحاد عرفانی با خدا می‌کرد آشکارا در قالب موجودشان ناهنجار[2] بودند، آن‌ها به‌هیچ‌وجه در بین نویسندگان عرفانی، حتی در بین کسانی که در درستی اعتقادشان مسئلهٔ جدّی وجود نداشت، بی‌نظیر نبودند. عبارت‌هایی مثل خداشدن انسان یا استحالهٔ جوهری نفس به خدا را می‌توان در آثار آن دسته از نویسندگان هم یافت که در درستی اعتقادشان تردیدی نبود. اگر عارف بخواهد که اتحاد عرفانی نفس با خدا و آثارش را توصیف کند، باید از کلماتی استفاده کند که برای بیان چنین چیزی در نظر گرفته نشده‌اند. به‌طور مثال، او برای بیان کمال اتحاد، تعالی نفس، و تأثیر اتحاد بر فعالیت نفس، فعلی چون «تغییر ماهیت‌یافتن» یا «تبدیل به» را به‌کار می‌گیرد. اما «تبدیل به» بر فرایندهایی مثل جذب (غذا)، زوال مادّه با آتش، تولید بخار از آب، تولید حرارت از انرژی، و غیره دلالت دارد، درحالی‌که اتحاد عرفانی نفس با خدا اتحادی منحصربه‌فرد[3] است و واقعاً در توصیف به کلمه‌ای کاملاً جدید و خاص نیاز دارد. اما اگر عارف برای این منظور کلمهٔ جدیدی را وضع کند، این کلمه برای کسی که فاقد تجربهٔ عرفانی است اصلاً هیچ چیزی را انتقال نخواهد داد. بنابراین، او باید کلمات را به معنایی کم‌وبیش معمولی به‌کار گیرد، هرچند این کلمات ناگزیر گویای تصاویر یا تشابهاتی باشند که در مورد تجربه‌ای که او می‌کوشد آن را توصیف کند دقیقاً به‌کار نمی‌روند. پس، اگر معنای لغوی برخی از اظهارات عارف ناقص یا حتی ناصحیح باشد، شگفت‌آور نیست. و اگر عارف، مثل اکهارت، الهی‌دان و فیلسوف هم باشد، احتمالاً عدم دقت حتی در اظهارات انتزاعی‌تر او هم تأثیر خواهد گذاشت، دست‌کم در صورتی که او بکوشد تجربه‌ای را که به درستی قابل بیان نیست با تعابیری کلامی و فلسفی بیان کند، و برای این منظور از کلمات یا عبارت‌هایی استفاده کند که یا گویای تشابهاتی‌اند که تشابهات دقیقی نیستند، یا از قبل در کلام و فلسفه معنای معیّنی دارند.

به‌علاوه، اندیشه و بیان اکهارت از منابع مختلفی تأثیر پذیرفتند، به‌طور مثال، قدیس

1. transubstantiation
2. *male sonantes*
3. *sui generis*

توماس، قدیس بوناونتورا، ویکتوریاییان، ابن‌سینا، دیونوسیوس دروغین، پروکلوس، و پدران مسیحی بر او اثر گذاشتند. او مردی عمیقاً مذهبی نیز بود که، قبل از هر چیز، به گرایش آدمی به خدا و تجربهٔ خدا علاقه‌مند بود. او در وهلهٔ نخست فیلسوفی نظام‌مند نبود و هرگز دربارهٔ عقاید و عبارت‌هایی که از نویسندگان مختلف دریافته بود و نیز عقایدی که با تأملات خود در کتاب مقدس به دست آورده بود به‌نحوی نظام‌مند نیندیشید و آن‌ها را با هم سازگار نساخت. بنابراین، اگر پرسیده شود که آیا برخی از اظهارات اکهارت، هرگاه به تنهایی و بر طبق معنای «طبیعی» خود در نظر گرفته شوند، از نظر کلامی صحیح‌اند، جز پاسخی منفی نمی‌توان داد. اکهارت در زمانی می‌زیست که انتظار می‌رفت سخن آدمی صحیح و دقیق باشد؛ و این واقعیت که او بی‌باک بود و در موعظه‌هایی که شنوندگانشان دربارهٔ مقاصد واقعی او به‌سادگی دچار بدفهمی می‌شدند اظهارات مبالغه‌آمیزی داشت که انتقاد کلامی از برخی قضایای وی را به‌راحتی فهم‌پذیر می‌ساخت. از سوی دیگر، اگر پرسیده شود که آیا قصد اکهارت این بود که «بدعتگذار»[1] باشد و به «الهیاتی آلمانی» دست یابد، باز باید پاسخ منفی داد. شاگردانی مثل هِنری زوزو با شور و حرارت از استاد خود در برابر اتهامات «بدعتگذاری»[2] به دفاع برخاستند؛ مردی مثل زوزو اگر برای تردید در راست‌دینی شخص اکهارت دلیلی در دست داشت هرگز به چنین کاری دست نمی‌زد. به عقیدهٔ من، به نظر می‌رسد که هم تلقی کردن اکهارت به منزلهٔ «اندیشمندی آلمانی» که در حال طغیان بر سنّت کاتولیک است کار بیهوده‌ای است و هم حمله کردن به الهی‌دانانی که به برخی از اظهارات او اعتراض کرده‌اند با این عنوان که در این اظهارات هیچ چیز درخور اعتراضی وجود ندارد.

۳. یوهانس تاولر در حدود سال ۱۳۰۰ در اشتراسبورک[3] به دنیا آمد و در نوجوانی وارد فرقهٔ دومینیکی شد. او در پاریس تحصیل کرد، اما معلوم است که بیشتر مجذوب نویسندگان عرفانی و نویسندگانی بود که از «نوافلاطون‌گرایی»[4] تأثیر می‌پذیرفتند تا مجذوب تحقیقات منطقی فیلسوفان معاصر خود یا تأملات مابعدالطبیعی و انتزاعیِ صِرف «مدْرَسیان»[5]. او بیش از آن‌که الهی‌دان یا فیلسوف باشد «واعظ»[6] مشهوری بود و به نظر می‌رسد که موعظهٔ او مخصوصاً با اصلاح دین و تعمیق حیات دینیِ روحانی و

1. heterodox
2. heresy
3. Strasbourg
4. neo-Platonism
5. Schoolmen
6. preacher

روحانیت سروکار داشت. به هنگام شیوع طاعون سیاه، او با شهامت به یاری بیماران و محتضران شتافت. نوشته‌های او بیانگر کاتولیک راست‌دین و عرفان «مسیح‌مرکز»[1] است، و از آن دسته آموزه‌های عرفانی بدعت‌آمیز و وحدت وجودی متمایز می‌شود که در آن زمان به‌شدت در مجامع مختلف اشاعه یافته بود. او در سال ۱۳۶۱ در زادگاهش از دنیا رفت.

همانند نوشته‌های اکهارت، در نوشته‌های تاولر هم همان آموزهٔ روان‌شناختی «جرقه» یا «بنیان» نفس را می‌یابیم. تصویر خدا در این «تارک»[2] یا برترین جزء نفس جای می‌گیرد، و آدمی با خلوت در درون خود، یعنی با استعلا [= فرارَوی] از تصاویر و شکل‌ها است که خدا را می‌یابد. اگر قلب[3] آدمی به سوی این بنیان نفس روی بیاورد، یعنی اگر «قلب» آدمی به سوی خدا رو کند، قوای عقلانی و ارادی او آن‌طور که باید عمل می‌کنند؛ اما اگر «قلب» آدمی از بنیان نفس، از جای‌دادن خدا در قلب، روی برگرداند، قوای او هم از خدا روی برمی‌گردانند. به عبارت دیگر، تاولر با ایجاد پیوند بین بنیان نفس و این قوا این قلب[4] را می‌یابد که طبیعت دائمی نفس نسبت به بنیان یا تارک یا «جرقهٔ» نفس است.

تاولر نه‌تنها آثار قدیس آوگوستینوس، قدیس بونانتورا، و ویکتوریاییان را مورد استفاده قرار داد، بلکه از آثار دیونوسیوس دروغین هم بهره‌ها برد؛ و به نظر می‌رسد که برخی از آثار پروکلوس را هم خوانده باشد. او همین‌طور به‌شدت زیر تأثیر تعالیم اکهارت بود. اما، درحالی‌که اکهارت غالباً به‌نحوی سخن می‌گوید که راست‌دینی او مورد تردید قرار می‌گیرد، ایجاد چنین تردیدی در مورد تاولر، که بر پذیرش سادهٔ حقایق وحیانی اصرار دارد و ویژگی اندیشهٔ او همواره مسیح‌مرکزی است، شاید زیاده‌روی باشد.

۴. هِنری زوزو در حدود سال ۱۲۹۵ در کنستانس[5] به دنیا آمد. او وارد فرقهٔ دومینیکی شد و در کنستانس (شاید هم زمانی در اشتراسبورک) تحصیل کرد و سپس به کُلن رفت. در آن‌جا شخصاً با اکهارت آشنا شد و مدت زیادی او را ستود، دوستش داشت، و به او وفادار ماند. او به کنستانس برگشت و چند سال را با نوشتن و ریاضت‌ها و

---

1. Christocentric
2. apex
3. heart *(Gemüt)*
4. *das Gemüt*
5. Constance

«توبه‌های»[1] غیرعادی سپری کرد؛ اما در چهل‌سالگی از طرف کلیسای کاتولیک به موعظه روی آورد و نه‌تنها در سوئیس بلکه در شهر آلزاس[2] و اطراف رود راین[3] هم به موعظه پرداخت. در سال ۱۳۴۸ از «صومعهٔ»[4] خود در کنستانس به صومعه‌ای در اولم[5] (که به سبب تهمت‌ها به آن‌جا رانده شده بود) نقل مکان کرد و در همان‌جا در ژوئن سال ۱۳۶۶ از دنیا رفت. در سال ۱۸۳۱ گرگوری (گرگوریوس) شانزدهم[6] اعلام کرد که او آمرزیده است.

علاقهٔ اصلی زوزو، در مقام یک نویسنده، این بود که معلوم سازد نفس برای این‌که به اوج اتحاد با خدا دست یابد چه راهی را باید در پیش بگیرد؛ او بیش از هرچیزی نویسندهٔ عرفان عملی بود. بخش نظری‌تر اندیشهٔ او در کتاب کوچک حقیقت[7] و در هشت فصل آخر «زندگینامهٔ خودنوشت»[8] او آمده است. کتاب کوچک حکمت ازلی[9] در عرفان عملی است. زوزو ویراست دیگری از آن را به زبان لاتینی و با عنوان زمان‌سنج حکمت[10] نوشت که نه ترجمه، بلکه شرح و بسط آن است. از او تعدادی نامه و دست‌کم دو موعظهٔ اصیل و معتبر هم باقی مانده‌اند.

زوزو از اکهارت در برابر اتهام خلط [مفهوم] خدا و مخلوقات شورمندانه دفاع کرد. تمایز این دو برای خود او کاملاً واضح و قاطع بود. در واقع، او می‌گوید که مخلوقات به‌نحو ازلی در خدا هستند و چون در خدا هستند خدایند؛ او مقصود خود را دقیقاً توضیح می‌دهد: تصویرهای مخلوقات به‌نحو ازلی در عقل الهی حاضرند؛ اما این تصویرها با ذات الهی یکی‌اند؛ آن‌ها صورت‌هایی متمایز از یکدیگر یا متمایز از ذات الهی نیستند. به‌علاوه، همین در خدابودنِ مخلوقات کاملاً غیر از بیرون از خدابودنِ مخلوقات است: فقط به‌واسطهٔ «خلقت» است که مخلوقات وجود دارند. اگر مخلوقات در خدا باشند نمی‌توان مخلوق‌بودن را به آن‌ها نسبت داد. اما «مخلوق‌بودن هر طبیعتی

---

۱. penance، طلب بخشایش و توبه از آیین‌های هفتگانهٔ کلیسای کاتولیک رُم است. ـ م.

2. Alsace
3. Rhineland
4. convent
5. Ulm
6. Gregory XVI
7. *The Little Book of Truth (Büchlein der Wahrheit)*
8. autobiography
9. *The Little Book of Eternal Wisdom (Büchlein der ewigen Weisheit)*
10. *Horologium Sapientiae*

برای آن طبیعت از وجودی که در خدا دارد شریف‌تر و سودمندتر است».[1] در همهٔ این سخنان، زوزو چیزی نمی‌گفت که مخالف با تعالیم قدیس توماس باشد. همین‌طور، او صریحاً تعلیم می‌دهد که خلقت فعل مختارانهٔ خداست.[2] او مطمئناً این نظریهٔ دیونوسیوس دروغین (یعنی، نوافلاطونی) را به‌کار می‌گیرد که خیر الهی سرریز [= فیضان] می‌کند؛ اما او توجه دارد که این سرریزی، همچون فرایندی ضروری، فقط در الوهیت روی می‌دهد، و امری «درونی، جوهری، شخصی، طبیعی، ضروری خالی از جبر، ازلی و کامل» است.[3] سرریزی در خلقت فعل مختارانهٔ خداست و غیر از صیرورت ازلی اشخاص الهی است. بنابراین، در مورد این‌که اندیشهٔ زوزو وحدت وجودی نیست تردیدی وجود ندارد.

در آموزهٔ اتحاد عرفانی نفس با خدا نیز زوزو آزادی خود از گرایش‌های وحدت وجودی را نمایان می‌سازد. همانند اکهارت و تاولر، گفته می‌شود که اتحاد عرفانی در «ذات» نفس، یعنی در «جرقهٔ» نفس، روی می‌دهد. این ذات یا هستهٔ نفس اصل وحدت‌بخش قوای نفس به‌شمار می‌آید و همان است که تصویر خدا در آن جای می‌گیرد. تصویر خدا از طریق همان اتحاد عرفانی‌ای روی می‌دهد که با شناخت و عشقی که به‌نحوی ماوراالطبیعی نقش بسته است فعلیت بیشتری می‌یابد. این فعلیت را تولد خدا[4] یا تولد مسیح[5] در نفس می‌نامند، و نفس بدین‌وسیله در مسیح و به‌واسطهٔ مسیح شباهت و اتحاد بیشتری با «خدا»[6] می‌یابد. عرفان زوزو ذاتاً مسیح‌مرکز است. او از «فرورفتن» نفس در خدا سخن می‌گوید، اما بر این حقیقت اصرار می‌ورزد که بین بنیان یا ذات نفس و وجود الهی همگوهری کامل هستی‌شناختی وجود ندارد و هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد. انسان به انسان‌بودن خود باقی است، ولو این‌که صورت خدا را داشته باشد: آن استغراق وحدت وجودی که در مخلوق هست در خدا وجود ندارد.[7] همان طور که گفتم، زوزو به‌شدت زیر تأثیر اکهارت بود، اما همواره مراقب بود که تعالیم خود را با آموزه‌های مسیحیت کاتولیک سنّتی به‌روشنی هماهنگ سازد. در واقع، بهتر است بگوییم که تعالیم عرفانی زوزو از سنّت معنوی کاتولیک سرچشمه گرفته است و، تا آن‌جا که به اکهارت ربط می‌یابد، زوزو تعالیم اکهارت را به معنای سنّتی تفسیر می‌کرد.

1. *Book of Truth*, 332, 16.
2. *Vita*, 21-4, p. 178.
3. *Ibid*., 178, 24-179, 7.
4. birth of God *(Gottesgeburt)*
5. birth of Christ *(Christusgeburt)*
6. the Deity
7. Cf. *vita*, 50 and 51, p. 176.

گفته شده است که سمت و سوی اندیشهٔ زوزو با سمت و سوی اندیشهٔ اکهارت فرق داشت. اکهارت ترجیح می‌داد که با خدا آغاز کند: اندیشهٔ او از ذات بسیط الهی به سوی تثلیثِ اشخاص در حرکت بود، مخصوصاً به سوی کلمه یا لوگوس[۱]، که «صورتِ ازلی»[۲] خلقت را در آن می‌دید، و بنابراین به سوی مخلوقات در کلمه بود. به نظر او چنین جلوه می‌کرد که اتحاد نفس با خدا همچون بازگشت مخلوق به منزلگاه خود در کلمه است و برترین تجربهٔ عرفانی نفس همان اتحاد مرکز نفس با مرکز یا ذات بسیط الوهیت است. اما زوزو به تأمل نظری علاقهٔ کمتری داشت. اندیشهٔ او از انسان شخصی به سوی اتحاد فعال آدمی با مسیح، یعنی «خدا ـ انسان»[۳]، در حرکت بود و به‌شدت بر جایگاه طبیعت انسانی مسیح در صعود نفس به سوی خدا تأکید می‌ورزید. به عبارت دیگر، هرچند غالباً زوزو کم‌وبیش همان عبارت‌هایی را به‌کار می‌گیرد که اکهارت به‌کار می‌گرفت، اندیشهٔ او کمتر از اندیشهٔ اکهارت نوافلاطونی بود، و او بیش از اکهارت به‌شدت زیر تأثیر معنویت عاطفی و «عرفان نکاحی»[۴] مسیح‌مرکز قدیس برنار بود.

۵. یوهانس رویسبروک در سال ۱۲۹۳ در دهکدهٔ رویسبروک، نزدیک بروکسل، به دنیا آمد. پس از این‌که چند سال را در بروکسل گذراند «قائم‌مقام رئیس صومعه»[۵]ی آوگوستینی خروننداال[۶] (گرین والِی)[۷] در جنگل سوئانیه[۸] نزدیک بروکسل شد. او در سال ۱۳۸۱ از دنیا رفت. آثار او عبارتند از زیور ازدواج روحانی[۹] و کتاب دوازده بگن.[۱۰-۱۱] او به زبان فلانْدری می‌نوشت.

رویسبروک، که به‌شدت زیر تأثیر نوشته‌های اکهارت بود، بر حضور واقعی مخلوق در خدا و بازگشت به همان حالت اتحاد تأکید می‌ورزید. می‌توان وحدت سه لایهٔ آدمی را از یکدیگر بازشناخت.[۱۲] «نخستین و برترین وحدت آدمی، وحدت در خداست». مخلوقات در وجود و ابقای خود به این وحدت وابسته‌اند، و بدون این وحدت به عدم

1. *Logos*

2. archetype

3. God-Man

4. bride-mysticism

۵. Prior، قائم‌مقام رئیس صومعه؛ در نظام روحانی کسی است که جانشین یا قائم‌مقام رئیس دِیر یا کلیساست. ـ م.

6. Groenendael

۷. Green Valley (درّهٔ سبز)

8. Soignes

9. *The Adornment of the Spiritual Marriage*

۱۰. Beguines، بگن‌ها اعضای انجمن نیکوکاری خواهران و برادران مسیحی‌ای هستند که در قرن دوازدهم میلادی توسط لامبارت لویگ در هلند تأسیس شد. ـ م.

11. *The Book of the Twelve Beguines*

12. *Adornment*, 2, 2.

تبدیل خواهند شد. اما همین رابطهٔ با خدا برای مخلوق امری ذاتی است و آدمی را واقعاً خوب یا بد نمی‌سازد. دومین وحدت هم امری طبیعی است: این وحدت عبارت از وحدت قوای برتر آدمی است تا آن‌جا که این‌ها از وحدت ذهن یا روحش سرچشمه می‌گیرند. همین وحدت بنیادی روح همانند نخستین وحدت است، وحدتی که به خدا وابسته است؛ اما در مورد این وحدت، نظر به فعالیت آن است و نه به ذاتش. سومین وحدت، که باز وحدتی طبیعی است، وحدت حواس و وحدت فعالیت جسمانی است. اگر نفس در مورد دومین وحدت طبیعی «روح» نامیده می‌شود، در مورد سومین وحدت طبیعی، یعنی در جایگاه مبدأ حیات و مبدأ احساس، «نفس» نامیده می‌شود. «زیور» نفس عبارت از کمال فراطبیعی این سه وحدت است؛ اولی به‌واسطهٔ کمال اخلاقی مسیحی؛ دومی به‌واسطهٔ فضایل و عطایای کلامی روح‌القدس؛ سومی به‌واسطهٔ وحدت عرفانی و توصیف‌ناپذیر با خدا. برترین وحدت «آن وحدتی است که در آن خدا و روح عاشق بدون میانجی با یکدیگر متحدند».

رویسبروک، همانند اکهارت، از «برترین و فراذاتی‌ترین 'وحدت طبیعت الهی'[1]» سخن می‌گوید. این کلمات یادآور نوشتهٔ دیونوسیوس دروغین است. با این وحدت اعلای نفس، در برترین فعالیت حیات عرفانی، می‌توان متحد شد. اما اتحاد فراسوی توان عقل است؛ اتحاد با عشق به دست می‌آید. با عشق است که گویی بنیان نفس در ژرفای توصیف‌ناپذیر الوهیت، یعنی در آن وحدت ذاتی که «اشخاص و همهٔ آن‌هایی که در خدا زندگی می‌کنند و به حق جای خود را به آن می‌دهند»[2]، گم می‌شود.

طبیعی است که آموزهٔ رویسبروک را به‌خصوص ژرسون مورد حمله قرار دهد. اما رویسبروک عدم گرایش به تعلیم وحدت وجود را در آینهٔ نجات ازلی[3] و در کتاب دوازده بگن روشن ساخته است. یان ون اسخونهوون[4] (ف: ۱۴۳۲)، که خود یک عارف بود، از رویسبروک دفاع کرد و دنیس کارتوزیان در اقتباس از نوشته‌های او تردیدی به خود راه نداد.

۶. دنیس کارتوزیان[5] در سال ۱۴۰۲ در رایچِل[6] متولد شد و در سال ۱۴۷۱ با عنوان

1. Unity of the Divine Nature

2. *Adornment*, 3, 4.

3. *The Mirror of Eternal Salvation*

4. Jan van Schoonhoven

۵. Carthusians، کارتوزیان‌ها فرقه‌ای از رُهبانان متعصب بودند که قدیس برونو در سال ۱۸۰۶ در فرانسه آن را تأسیس کرد و طرفدار ریاضت‌های سخت و نفی دنیا بودند. ـ م.

6. Rychel

کارتوزیان رورمونت[1] از دنیا رفت و از نظر زمانی متعلّق به دوره‌ای نیست که در نخستین بخش این کتاب مورد بحث است. اما به منظور سهولت کار، در این‌جا به اختصار به او خواهم پرداخت.

این «دکتر سرمست» در کُلن به تحصیلات عالی پرداخته بود و، به‌رغم این‌که نویسنده‌ای عرفانی بود، به‌نحو شگفت‌آوری به موضوعات مدرسی علاقه نشان می‌داد. او بر جملات پتروس لومبارد، بر بوئتیوس، و نیز بر آثار دیونوسیوس دروغین تفسیرها نوشت و براساس آثار قدیس توماس، و دیگر آثار کلامی در باب ایمان سنّتی، کتاب خلاصه‌وار راهنمای فلسفه و کلام اصول فلسفه و کلام[2] را نوشت. به‌علاوه، رساله‌های محض زاهدانه و عارفانهٔ او را در دسترس داریم. واضح است که او در ابتدا پیرو خالص قدیس توماس بود؛ و به نظر می‌رسد که دشمنی او نه‌تنها با اسم‌گرایان، بلکه همچنین با اسکوتوس‌گرایان در سراسر زندگی او ادامه داشته است. اما او به‌تدریج از اردوگاه توماس‌گراها به اردوگاه پیروان قدیس آلبرت روی آورد، و از آثار اولریش اشتراسبورکی[3] (ف: ۱۲۷۷)، که دومینیکی بود و در کُلن در درس‌های قدیس آلبرت حضور یافته بود، تأثیر زیادی پذیرفت. دنیس نه‌تنها تمایز بین ذات و وجود را، که در ابتدا مدافع آن بود، رد کرد، بلکه همین‌طور این دیدگاه توماسی را هم رها کرد که «پندار»[4] در شناخت آدمی نقش دارد. دنیس ضرورت پندار را به سطوح پایین‌تر شناخت محدود کرد و معتقد بود که نفس می‌تواند، بدون توسل به پندار، فعالیت خود، فرشتگان و خدا را بشناسد. اما شناخت ما از ذات الهی شناختی سلبی است؛ ذهن آشکارا به تشخیص این امر می‌رسد که خدا ادراک‌ناپذیر است. دنیس در تأکید خود بر شناخت سلبی اما بی‌واسطهٔ خدا زیر تأثیر دیونوسیوس دروغین و نوشته‌های اولریش اشتراسبورکی و دیگر پیروان قدیس آلبرت بود. این دکتر کارتوزیان نمونهٔ خوبی از ترکیب علایق عرفان و فلسفهٔ مَدْرسی بود.

۷. ریشه‌های عرفانی عرفای آلمانی قرون وسطا (رویسبروک را هم در نظر دارم، هر چند او فلانْدِری بود) در ایمان مسیحی است. دربارهٔ برشمردن منابع، دربارهٔ اثبات تأثیر پدران، قدیس برنار، ویکتوریاییان، قدیس بوناونتورا، یا دربارهٔ تلاش برای کاهش تأثیرات نوافلاطونی، در بیان و حتی در نظریه، مسئله‌ای وجود ندارد، بلکه مسئله در تشخیص باور عمومی عرفا به ضرورت لطف فراطبیعی است، همان که از راه مسیح به

1. Roermond
2. *Elementatio philosophica et theologica*
3. Ulric of Strasbourg
4. phantasm

بار می‌آید. به‌طور مثال، «طبیعت انسانی»[1] مسیح بیش از اندیشهٔ اکهارت در اندیشهٔ زوزو نقش بزرگی ایفا می‌کند؛ اما اکهارت، به‌رغم همهٔ مبالغه‌هایی که داشت، پیش از هر چیز، یک مسیحی بود. بنابراین، آن [نگرشی] که می‌کوشد در آثار عرفای آلمانی قرون وسطا، مثل اکهارت و تاولر و زوزو، «عرفان آلمانی» کشف کند، اگر مقصودش عرفانی باشد که نه سنّتی بلکه ناشی از «خون و نژاد» است، هیچ گواه واقعی برای آن وجود ندارد.

از سوی دیگر، عرفای آلمانی قرن چهاردهم بیانگر پیوند فلسفهٔ مَدْرسی و عرفانی هستند که هر دو آن‌ها را خودبه‌خود قبول دارد. گرابمان[2] می‌گوید که ترکیب عرفان عملی با تأمل، در نهایت، دنبالهٔ دستورکار ایمان می‌آورم تا بفهمم[3] آنسلم است. تفکر عرفانی آلمانی از آن گونه جریان‌های فکری سرچشمه می‌گرفت که منبع الهام مَدْرسیان قرون وسطا به‌شمار می‌رفتند و در قرن سیزدهم به شیوه‌های مختلف نظام‌مند شده بودند، اما تفکر آنان را باید در پرتو عرفان عملی آنان بررسی کرد. اگر شرایط آموزش این یا آن نویسندهٔ عرفانی تا حدودی چارچوب تفکر او را شکل داده و در انتخاب تصورات نظری‌اش تأثیرگذار بوده است، همین‌طور، تا حدودی هم زندگی عرفانی و عملی او و تأملش دربارهٔ تجربهٔ معنوی‌اش در [شکل‌دهی] سمت و سوی تفکر او تأثیرگذار بوده است. خطاست اگر فکر کنیم که آموزهٔ جرقهٔ روح، جرقهٔ نفس یا ذات یا بنیان یا تارک نفس، چیزی بیش از همان عقیدهٔ معمولی بود که خودبه‌خود از پیشینیان اقتباس شد و از عارفی به عارف دیگر راه یافت. اصطلاح جرقهٔ وجدان[4] یا سیندرسیس[5] در نزد قدیس ژروم[6] مطرح است[7] و، به‌طور مثال، دوباره در نزد قدیس آلبرت کبیر پدیدار می‌شود و مقصود او از آن، قوه‌ای است که در هر انسانی موجود است و به خیر تذکر می‌دهد و به مخالفت با شر می‌پردازد. قدیس توماس، که به قدیس ژروم اشاره می‌کند،[8] از سیندرسیس با استعاره و با عنوان جرقهٔ وجدان سخن می‌گوید.[9] عرفا وقتی که از جرقه یا بنیان نفس سخن می‌گفتند مطمئناً چیزی غیر از سیندرسیس را در نظر داشتند؛ اما، حتی با قبول آن، عملاً همهٔ اظهاراتشان که بدان‌وسیله بنیان نفس را مشخص می‌کردند، طبق نظر دنیفله[10]، بیشتر در آثار ریچارد سَن ویکتوری یافت می‌شد. بی‌تردید دنیفله در عقیدهٔ خود برحق

1. Humanity
2. Grabmann
3. *Credo, ut intelligam*
4. *scintilla conscientiae*
5. *synderesis*
6. St. Jerome
7. P. L., 25, 22 AB.
8. *De Veritate,* 16, 1, obj. 1.
9. *Ibid.*, 17, 2, ad 3.
10. Denifle

است؛ اما عرفای آلمانی نظریهٔ بنیان یا جرقهٔ نفس را یکی از عقاید هدایتگر خود قرار دادند، نه‌فقط به این دلیل که آن را در آثار یکی از اسلاف محترم یافتند، بلکه چون این عقیده با تجربهٔ آنان از اتحاد عرفانی با خدا، که به فراسوی نقش آگاهانهٔ افعال عقل و اراده راه می‌یافت، مطابقت داشت. این عقیده، که در آثار پیشینیان آنان هم یافت می‌شود، بی‌تردید نزد آنان از این وحدت مطلق حکایت داشته است، اما تأمل آنان در این عقیده با تجربه‌شان هماهنگ پیش می‌رفت.

احتمالاً برخی از نویسندگان آلمانی، با فراتر رفتن از حد خود برای ترکیب تفکر با عرفان عملی، نشانی از عارفان آلمانی را جست‌وجو کرده‌اند. حقیقت این است که این دیدگاه برای جداساختن آنان از آن دسته عارفان مفید است که کم‌وبیش از تفکرات نظری به دور بودند؛ ترکیب مشابهی را می‌توان در قرن دوازدهم در ویکتوریاییان و، به‌درستی، در مورد خود ژرسون دید، هرچند ژرسون با خط فکری اکهارت و رویسبروک، دست‌کم آن‌طور که آن را تفسیر می‌کرد، همدلی اندکی داشت. با این حال، ویژگی دیگری هست که با این واقعیت ارتباط دارد که اکهارت و تاولر و زوزو همگی از اعضای فرقهٔ دومینیکی، «فرقهٔ رُهبانان واعظ»[1] بودند. آنان آموزهٔ عرفانی را در موعظه‌های خود اشاعه دادند و، همان‌طور که قبلاً گفتم، کوشیدند بدین‌نحو زندگی عمومی معنوی را، مخصوصاً در میان دینداران، عمق ببخشند. تردیدی نیست که می‌شد همین امر را در، مثلاً، قدیس برنار مشاهده کرد، اما، به‌خصوص در مورد اکهارت، گونه‌ای فضا و چارچوب نظری وجود داشت که، به سبب تحولاتی که مابین این دو فلسفهٔ قرون وسطایی اتفاق افتاده بود، نباید آن را در موعظه‌های قدیس برنار دید؛ به‌علاوه، آلمانی‌ها زمختی بیشتر و ظرافت کمتری دارند. عرفان نظری آلمانی به‌قدری در ارتباط نزدیک با تعلیمات دومینیکی است که آدمی را قادر می‌سازد که، به این معنا، از «عرفان آلمانی» قرون وسطا سخن بگوید، مشروط بر این‌که مقصودش این نباشد که بگوید دومینیکی‌های آلمانی می‌کوشیدند دینی آلمانی یا جهان‌بینی آلمانی[2] ایجاد کند.

۸ ژون ژرسون، که در سال ۱۳۶۳ به دنیا آمد، در سال ۱۳۹۵ پس از پی‌یر دآیی به ریاست دانشگاه پاریس رسید.[3] او را اسم‌گرا به‌شمار آورده‌اند، اما پذیرش برخی از

---

1. Order of Friars Preachers

2. German *Weltanschauung*

۳. ژرسون در سال ۱۴۲۹ از دنیا رفت؛ دربارهٔ جزئیات زندگی او←

La vie et les œuvres de Gerson by P. Glorieu, (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. 18, pp. 149-92; Paris, 1951).

مواضع اسم‌گرایانه ناشی از هواداری‌اش از فلسفهٔ اسم‌گرا نبود. او بیش از این‌که فیلسوف باشد نویسنده‌ای الهی‌دان و عارف بود و گرایش او به برخی از موضوعات موجود در آموزهٔ اسم‌گرا از علایق ایمانی و کلامی او سرچشمه می‌گرفت. ریاست ژرسون در دورهٔ «شقاق بزرگ» (۱۳۷۸ـ۱۴۱۷) اتفاق افتاد و او در کار «شورای کنستانس»[1] نقش برجسته‌ای داشت. او، که در مورد وضع کلیسا و نیز موقعیت مطالعات دانشگاه و اشاعهٔ آموزه‌هایی که، تصور می‌کنم، به ظهور نظریه‌هایی چون نظریه‌های هُوس انجامید یا ظهور آن‌ها را تسهیل بخشید بسیار ناخشنود بود، در پی آن برآمد که، نه با اشاعهٔ اسم‌گرایی به معنای دقیق آن، بلکه با فراخواندن انسان‌ها به گرایش واقعی به خدا، چاره‌ای بیندیشد. به اعتقاد او، تعارض نظام‌های فلسفی و کنجکاوی و غرور الهی‌دانان شرّ بیشتری را به‌وجود آورد. ژرسون در کتاب خود دربارهٔ پنجاه قضیه به طریقهٔ دلالتی[2] بر این اعتقاد بود که شاخه‌های مختلف علمی در هم آمیخته‌اند و این امر مانع از رسیدن به حقیقت است، منطقدانان می‌کوشند مسائل مابعدالطبیعی را به طریقهٔ دلالتی[3] که مناسب منطق است حل کنند، مابعدالطبیعه‌دانان و منطقدانان می‌کوشند با روش‌هایی که شایستگی رسیدگی به موضوعات کلامی را ندارند حقایق وحیانی را اثبات کنند یا مسائل کلامی را پاسخ دهند. به اعتقاد ژرسون، این ابهام در عالَم تفکر به هرج و مرج و نتیجه‌گیری‌های نادرست انجامیده بود. به‌علاوه، غرور الهی‌دانان مَدْرسی موجب ظهور کنجکاوی و روحیهٔ تازه‌گرایی و شگفت‌زدگی شده بود. ژرسون دو درس‌گفتار خود را بر ضد کنجکاوی بیهوده در امر ایمان[4] منتشر کرد، و در آن به نقشی که عشق به عقاید خود، حسادت، روحیهٔ مشاجره و تحقیر بی‌سوادان و غیرمتخصصان، در مباحث مَدْرسی داشتند توجه داد. نقص ریشه‌ای همان غرور عقل طبیعی است که می‌کوشد از حدود خود پای فراتر نهد و به حل مسائلی بپردازد که در حل آن‌ها ناتوان است.

حملهٔ ژرسون به واقع‌گرایی را باید از این زاویه مورد توجه قرار داد. نخست این‌که نظریهٔ مثال‌های موجود در خدا متضمن دو خلط منطق با مابعدالطبیعه و مابعدالطبیعه با الهیات است. دوم، این نظریه دلالت بر این دارد که خدا بسیط نیست، زیرا واقع‌گرایان مایلند از این مثال‌های عقلانی[5] موجود در خدا چنان سخن بگویند که گویی آن‌ها متمایز از

1. Council of Constance

2. *De modis significandi propositiones quinquaginta*

3. *modus significandi*

4. *Contra vanam curiositatem in negotio fidei*

5. *rationes ideales*

یکدیگرند؛ و برخی حتی چنان سخن می‌گویند که گویی مخلوقات در خدا وجودی پیشین داشته‌اند، یعنی گویی مثال‌های الهی مخلوقاتِ موجود در خدا بوده‌اند. سوم، آموزهٔ مثال‌های الهی، که در توضیح خلقت به‌کار رفته است، فقط به درد این می‌خورد که اختیار الهی را محدود سازد. و چرا فیلسوفان و الهی‌دانان اختیار الهی را محدود می‌کنند؟ به سبب میل به فهم چیزی که نمی‌توان آن را فهمید، میلی که سرچشمهٔ آن غرور است. اندیشمندان سنّت افلاطونی نیز از خدا، در وهلهٔ نخست، نه با عنوان مختار بلکه با عنوان خیر، سخن می‌گویند و، به منظور توضیح خلقت، اصل میل طبیعی خیر را برای اشاعهٔ خود مورد استفاده قرار می‌دهند. اما با انجام دادن چنین کاری بدین گرایش می‌یابند که خلقت را محصول ضروری طبیعت الهی بینگارند. همچنین، مابعدالطبیعه‌دانان و الهی‌دانان واقع‌گرا اصرار دارند که قانون اخلاقی به‌هیچ‌وجه به ارادهٔ الهی وابسته نیست، و بدین‌ترتیب اختیار الهی را محدود می‌سازند، درحالی‌که در واقع «علت این‌که خدا برخی افعال را اراده می‌کند این نیست که آن افعال خیرند، بلکه خیربودن آن افعال به این دلیل است که خدا آن افعال را اراده می‌کند، همان‌طور که شربودن افعال هم به این دلیل است که خدا آن افعال را منع می‌کند».[1] «قاعدهٔ درست بر اراده مقدم نیست، و دلیل این‌که خدا قصد دارد بر مخلوق عاقلی قانون وضع کند این نیست که خدا ابتدا حکمت خود را در این دیده است که باید این کار را بکند؛ آنچه روی می‌دهد بیشتر خلاف این است.»[2] نتیجهٔ این امر آن است که قانون اخلاقی تغییرپذیر است. ژرسون در مورد قانون اخلاقی این موضع اوکامی را به این دلیل پذیرفت که دید این موضع یگانه موضعی است که با اختیار الهی سازگار است. به اعتقاد او، فیلسوفان و الهی‌دانان افلاطونی اصلِ باور، یعنی اصلِ اطاعت خاضعانه، را به سبب غرور در فهم رها کردند. به‌علاوه، او در توجه به جنبه‌های واقع‌گرایانهٔ اندیشهٔ یان هوُس و ژروم پراگی کوتاهی نکرد؛ و نتیجه گرفت که غروری که واقع‌گرایان دربارهٔ فهم از خود نشان می‌دادند در نهایت به بدعت آشکار می‌انجامد.

بدین‌ترتیب حملهٔ ژرسون به واقع‌گرایی، هرچند او را گرفتار مواضعی کرد که در واقع مورد اعتقاد اسم‌گرایان بودند، بیشتر از دلمشغولی‌های دینی سرچشمه می‌گرفت و نه از اشتیاقی ویژه به راه جدید به معنای دقیق آن. «توبه کنید و به انجیل ایمان بیاورید»[3] پاره‌ای

---

1. *Opera,* 3 col. 13.

2. *Ibid.*, col, 26.

3. *St. Mark 1,* 15.

از انجیل بود که ژرسون دو نطق خود بر ضد کنجکاوی بیهوده در امر ایمان را بر آن مبتنی کرد. غروری که اذهان استادان و سخنرانان دانشگاه را تصرف کرده بود آنان را از نیاز به توبه و از ایمان محض غافل کرده بود. این دیدگاه، آشکارا وصفِ حال مردمی است که خواسته‌شان گرایش نفس به خداست و نه وصفِ حال مردمی که به‌شدت به مسائل دانشگاهی برای خود آن مسائل علاقه‌مندند. دشمنی ژرسون با مابعدالطبیعه و کلام واقع‌گرایان مطمئناً مشابه دشمنی پاسکال[1] با کسانی است که «خدای فیلسوفان» را جانشین خدای ابراهیم[2] و اسحاق[3] و یعقوب[4] کردند.

اگر این موضوع را از این دیدگاه مورد نظر قرار دهیم، تعجب‌آور نیست که ژرسون را بیانگر این تحیر بیابیم که فرانسیسی‌ها قدیس بوناونتورا را به سبب ورودش به عالَم عقل طرد کرده بودند. او کتاب سفر ذهن به بارگاه خدای[5] قدیس بوناونتورا را اثری تلقی می‌کرد که فراتر از هر تحسینی است. از سوی دیگر، اگر دشمنی ژرسون با واقع‌گرایی، حملات او به رویسبروک، و کوشش او در مرتبط ساختن واقع‌گرایی با بدعت‌های یان هوس و ژروم پراگی را مورد توجه قرار دهیم، اشتیاق او به قدیس بوناونتورا تا حدودی شگفت‌آور به نظر خواهد رسید، آن‌گاه که به یاد بیاوریم که قدیس بوناونتورا بر آموزهٔ افلاطونی مثال‌ها در شکل آوگوستینی آن تأکید زیادی داشت و صریحاً ارسطو را به دلیل «بیزاری» از مثال‌های افلاطون محکوم ساخت. ژرسون بر این اعتقاد بود که الهی‌دانان معاصر او از کتاب مقدس و از پدران، یعنی سرچشمه‌های واقعی الهیات، غفلت کرده بودند، و به سوی اندیشمندان بی‌دین و دلالت‌های معنایی مابعدالطبیعه‌ای روی آورده بودند که ایمان محض را تضعیف می‌کردند. اما او دیونوسیوس دروغین را شاگرد و «نوکیش»[6] قدیس پولُس (پولُس رسول)[7] می‌انگاشت و آثار دیونوسیوس را بخشی از سرچشمهٔ حکمت واقعی به‌شمار می‌آورد. او قدیس بوناونتورا را همچون کسی مورد تقدیس قرار می‌داد که پیوسته از این آب‌های پاک نوشیده بود و خود بیش از هر چیزی با آن حکمت حقیقی سروکار داشت که همان شناخت خدا از طریق عیسی مسیح است.

بدین‌ترتیب، به‌رغم این‌که ژرسون واقع‌گرایی را مورد حمله قرار داد، آموزهٔ عرفانی

---

1. Pascal
2. Abraham
3. Isaac
4. Jacob
5. *Itinerarium mentis in Deum*
6. convert
7. St. Paul

او عمیقاً زیر تأثیر تعالیم دیونوسیوس دروغین بود. استاد آندره کومب[1] در جالب توجه‌ترین بررسی خود دربارهٔ رابطهٔ ژرسون با نوشته‌ها و اندیشهٔ دیونوسیوس دروغین[2]، پس از اثبات اصالت یادداشت‌هایی دربارهٔ بعضی از سخنان دیونوسیوس در (رسالهٔ سلسله‌مراتب آسمانی[3] و نشان‌دادن این‌که آن کتاب باید بر نخستین سخنرانی بر ضد «کنجکاوی بیهوده» در مجموعه آثار[4] ژرسون مقدم باشد، روشن می‌سازد که ژرسون هرگز یک «اسم‌گرا» نبود و عقاید او هرگز با عقاید پی‌یر دآیی (۱۳۵۰-۱۴۲۰)، یعنی استادش، یکی نبود. در حقیقت، همان طور که استاد کومب نشان داده است، ژرسون از دیونوسیوس دروغین نه‌تنها مجموعه واژگان، بلکه همچنین آموزهٔ پراهمیت «بازگشت» را اقتباس کرد. مخلوقات از خدا سرچشمه می‌گیرند و به سوی خدا بازمی‌گردند. نحوهٔ این بازگشت چگونه است؟ با اجرای اعمالی که شایستهٔ طبیعت هر کسی است. ژرسون (در خطابهٔ دربارهٔ پنجشنبهٔ مقدس)[5] می‌گوید، هرچند بوئتیوس می‌گفت که هرچیزی به آغاز یا مبدأ خود برمی‌گردد، به تعبیر دقیق، فقط مخلوقات عاقلند که به سوی خدا برمی‌گردند. اما نکتهٔ مهمی که در آموزهٔ «بازگشت» ژرسون وجود دارد تأکید او بر این واقعیت است که این آموزه به معنای آمیختگی هستی‌شناختی مخلوق با خدا نیست. چون او دیونوسیوس دروغین را شاگرد شخصی قدیس پولُس به حساب می‌آورد، متقاعد شد که تعالیم دیونوسیوس کاملاً «سالم» است. اما او، با تصدیق به این‌که تعالیم او می‌توانست بد تفسیر شده باشد، دریافت که الهی‌دان باید مقصود درست آرئوپاگوسی[6] را روشن سازد؛ و خود او از آثار هیوسَن ویکتوری و قدیس آلبرت کبیر استفاده می‌کرد. از همین موضوع دو نکتهٔ مهم و مربوط به هم به بار می‌آید. نخست، ژرسون الهیات مَدْرسی را به معنای دقیق آن، که وجودش را برای تفسیر درست کتاب مقدس و پدران و شاگرد پولُس ضروری می‌دید، به‌هیچ‌وجه محکوم یا رد نکرد. دوم، آن‌گاه که او رویسبروک را مورد حمله قرار داد، حمله‌اش به سبب دل‌دادن به تعالیم دیونوسیوس دروغین نبود، بلکه به سبب سوءتفسیر و تحریف آن آموزه بود. البته، می‌دانیم که دیونوسیوس دروغین شاگرد قدیس پولُس نبود و به‌شدت به پروکلوس دل داده بود؛ اما

1. André Combes

2. *Jean Gerson, Commentateur Dionysien*, Paris, 1940.

3. *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia*

4. *Opera*

5. *Sermo de die Jovis sancta*

6. Areopagite

نکته این‌جاست که ژرسون دیونوسیوس دروغین را طوری تفسیر می‌کرد که گویی دیونوسیوس افلاطون‌گرا نبوده است. همین امر بیانگر آن است که او چگونه توانست همزمان دشمنی بارز خود با افلاطون‌گرایان و اشتیاق آشکارش به دیونوسیوس دروغین را نشان دهد.

ژرسون تقسیم‌بندی سه‌لایهٔ دیونوسیوس دروغین از الهیات را پذیرفت، یعنی الهیات نمادین، الهیات به معنای درست آن، و الهیات عرفانی. این تقسیم‌بندی سه‌لایه را باید در اثر قدیس بوناونتورا به نام سفر ذهن به بارگاه خدا[1] یافت، اما به نظر می‌رسد که ژرسون از نوشته‌های دیونوسیوس دروغین، و نه از آثار قدیس بوناونتورا، به این تقسیم‌بندی دست‌یافته باشد: دست‌کم او دیونوسیوس دروغین را در نظر داشت و او را مرجع خود می‌خواند. به گفتهٔ او، الهیات عرفانی همان معرفت تجربی به خداست که در آن، عشق بیش از عقل نظری انتزاعی، دست‌اندرکار است، هرچند والاترین کار عقلانی هم در این کار دخیل است. عقل ساده[2] وسیندرسیس یا عالی‌ترین قوهٔ عاطفی در تجربهٔ عرفانی، که نه انکار بلکه تحقق عالی‌ترین قوای نفس است، دست‌اندرکارند. اتحاد عرفانی بنیان نفس را زیر تأثیر قرار می‌دهد؛ اما این اتحادی است که تشخص آدمی را در الوهیت محو نمی‌کند. الهیات عرفانی، دست‌کم اگر همچون خود عرفان و نه نظریهٔ عرفان فهمیده شود، تاج الهیات است، زیرا نزدیک‌ترین چیز به دیدار سعادتبار، که غایت نهایی نفس است، خواهد بود.

وجود این تقسیم‌بندی سه‌لایه در اندیشهٔ ژرسون کمک می‌کند تا روشن سازیم که او، درحالی‌که بر تقدم الهیات عرفانی تأکید داشت، الهیات به معنای معمولی را رد نکرد. او فلسفه را هم رد نکرده است. این‌که آیا گرایش ذهنی ژرسون به این‌که جز الهیات عرفانی همه را رد کند به سبب دیونوسیوس دروغین و قدیس بوناونتورا و قدیس آلبرت نبوده است مسئلهٔ دیگری است و فایدهٔ زیادی به بار نمی‌آورد. او مطمئناً بر کتاب مقدس و تعالیم پدران تأکید می‌نهاد و مطمئناً معتقد بود که الهی‌دانان در توجه بیشتر به آن منابع کار درستی کرده‌اند. به‌علاوه، او مطمئناً معتقد بود که آن‌گونه کلام نظری که به دلالت معنایی ناموجّه فیلسوفان مشکوک آلوده است مشوق غرور و کنجکاوی بیهوده بوده است؛ اما در مورد این سخن که او همهٔ پیشرفت مَدْرسی «تعالیم دینی»[3] و «آبای کلیسا»[4]

---

1. 1, 7.

2. *intelligentia simplex*

۳. scriptural، تعالیم وابسته به کتاب مقدس‌اند. ـ م.

۴. patristic، تعالیم وابسته به نوشته‌های آبای کلیسا یا اولیا و قدیسان پیشین است. ـ م.

را رد کرد و نیز فلسفه‌ای را که حدود معیّن خود را رعایت می‌کرد کنار گذاشت هیچ سند معتبری وجود ندارد. از برخی جنبه‌ها ژرسون نمایندهٔ جذاب جنبش عرفان نظری در اواخر قرون وسطا بود. او به ما نشان می‌دهد که این جنبش، در وهلهٔ نخست، از میل به درمان بدی‌های آن زمان و برای عمق‌بخشیدن به زندگی دینی انسان‌ها به بار نشسته است؛ بنابراین، این جنبش به‌هیچ‌وجه صرفاً حمله‌ای متقابل به شکاکیت اسم‌گرایانه نبود. دربارهٔ اسم‌گرابودن خود ژرسون، صحیح‌تر این است که بگوییم او بیش از این‌که یک اسم‌گرا باشد در راستای هدف اولیهٔ خود برخی از مواضع اسم‌گرایانه را پذیرفت و از آن‌ها استفاده کرد. این سخن که ژرسون فیلسوف اسم‌گرایی بود که در عین حال، برحسب اتفاق، عارف هم شد تعبیر خطایی از هدف‌های او، جایگاه نظری او، و روحیهٔ اوست.

بخش دوم

فلسفۀ رنسانس

فصل سیزدهم

احیای افلاطون‌گرایی

رنسانس ایتالیا ــ رنسانس شمال [اروپا] ــ احیای افلاطون‌گرایی

۱. نخستین مرحلهٔ رنسانس مرحلهٔ انسان‌گرایانه‌ای است که در ایتالیا شروع شد و به بخش شمالی اروپا گسترش یافت، اما بیهوده خواهد بود اگر آنچنان سخن بگوییم که گویی رنسانس دوره‌ای تاریخی با حدود زمانی روشن و معیّنی بوده است که می‌شود تاریخ آغاز و انجام آن را دقیقاً تعیین کرد. تا آن‌جا که رنسانس به معنای یا مستلزم نوزایی ادبیات و پایبندی به تعالیم و سبک کلاسیک است می‌توان گفت که رنسانس در اوایل قرن دوازدهم آغاز شده است، قرنی که در آن، به طور مثال، جانِ سالزبری[1] بربریت سبک لاتینی را به باد انتقاد گرفته بود و قرنی که شاهد انسان‌گرایی مکتب شارتر[2] بود. درست است که الهی‌دانان و فیلسوفان بزرگ قرن سیزدهم بیشتر با آنچه گفته می‌شد و با دقت در بیان سروکار داشتند تا با سبک ادبی و حُسن بیان، اما نباید فراموش کرد که قدیس توماس آکوئینی توانست «سرودهای دینی»[3] بسیار زیبایی را بنویسد و در همان دوره‌ای که دانز اسکوتوس تفسیرهای نسبتاً متهورانه و غیر سبک‌شناسانهٔ خود را می‌نوشت دانته یکی از بزرگ‌ترین دستاورهای زبان ایتالیایی را می‌آفرید. دانته (۱۲۶۵ـ۱۳۲۱) مطمئناً از چشم‌انداز یک فرد قرون وسطایی می‌نوشت؛ اما در همان

---

1. John of Salisbury

2. Chartres

3. hymns

قرنی که دانته از دنیا رفت، یعنی قرن چهاردهم، می‌بینیم که پترارک[1] (۱۳۷۴ـ۱۳۰۴) نه‌تنها خود را در مقابل طرفداران جدل ارسطویی قرار می‌دهد و به احیای سبک کلاسیک، به‌خصوص سبک کیکرویی[2]، کمک می‌کند، بلکه همین‌طور از طریق غزل‌های محلی خود از رشد روح فردگرایی انسان‌گرایانه جانبداری می‌کند. بوکاتچو[3] (۱۳۷۵ـ۱۳۱۳) نیز به قرن چهاردهم تعلق دارد؛ و در پایان این قرن، در سال ۱۳۹۶، مانوئل کریسولوراس[4] (ف: ۱۴۱۵)، نخستین معلم واقعی زبان یونان باستان در غرب، تدریس در فلورانس را آغاز کرد.

اوضاع و احوال سیاسی ایتالیا به رشد رنسانس انسان‌گرایانه کمک کرد، تا آن‌جا که شاهزادگان و دوک‌ها و دینداران مبالغ زیادی را صرف خرید و نسخه‌برداری از دستنوشته‌ها و تأسیس کتابخانه‌ها کردند؛ تا وقتی که رنسانس به شمال اروپا برسد بخش اعظم آثار کلاسیک یونانی و لاتینی کشف و شناخته شده بودند. اما رنسانس ایتالیا به‌هیچ‌وجه به کشف و انتشار متن‌ها محدود نبود. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن همانا ظهور سبک و آرمان آموزشی جدیدی بود که معلمانی مثل ویتّورینو دافلتره[5] (۱۴۴۶ـ۱۳۷۸) و گوئارینو ورونایی[6] (۱۴۶۰ـ۱۳۷۰) نمایندگان آن بودند. آرمان آموزشی انسان‌گرایانه، در بهترین حالت، همان بسط کامل فردیت انسانی بود. ادبیات باستانی ابزار اصلی آموزش تلقی شده بود، اما تعلیم اخلاقی، رشد شخصیت، پیشرفت طبیعی و بیداری احساسات زیبایی‌شناسانه مورد غفلت واقع نشده بودند؛ آرمان آموزش آزادیخواهانه هم به‌هیچ‌وجه با قبول و عمل به مسیحیت ناسازگار تلقی نشدند.[7] اما این آرمان انسان‌گرایانه در بهترین حالت خود بود. عملاً رنسانس ایتالیا تا حدودی با رشد فردگرایی اخلاقی یا غیراخلاقی و با شهرت‌طلبی و آوازه‌جویی همراه شد؛ درحالی‌که در مراحل نهایی رنسانس، طرفداران ادبیات کلاسیک در «کیکروگرایی»[8] سقوط کردند، که به معنای نشاندن سیطرهٔ کیکرو به جای سیطرهٔ ارسطو بود. این تعویض

---

1. Petrarch

۲. Ciceronian (سیسرونی)

3. Boccaccio

4. Manuel Chrysoloras

5. Vittorino da Feltre

6. Guarino of Verona

۷. کتاب دربارهٔ آموزش کودکان *(De liberorum educatione)*، که در سال ۱۴۵۰ آینئاس سیلویوس پیکّولومینی که بعداً پاپ پیوس دوم شد آن را منتشر کرد، بیشتر از کتاب در فن خطابه *(De Oratore)* کوئینتیلیان، که در سال ۱۴۱۶ کشف شده بود، و از کتاب آموزشی منسوب به پلوتارک اقتباس شده است.

۸. Ciceronianism (سیسرون‌گرایی)

دگرگونی بهتری نبود. به علاوه، درحالی‌که شخصی مثل ویتّورینو دافلتره مسیحی مؤمن و معتقدی بود، بیشتر چهره‌های عهد رنسانس زیر تأثیر روح شکاکیت بودند. با این‌که بی‌اهمیت‌جلوه‌دادن دستاوردهای رنسانس ایتالیا، در بهترین حالت آن، کار احمقانه‌ای است، سایر جنبه‌ها نشانهٔ فروپاشی بودند و نه نشانهٔ تقویت دورهٔ فرهنگی پیشین. و مرحلهٔ منحط «کیکروگرایی» هیچ‌گونه بهبودی در چشم‌انداز وسیع‌تری نبود که آموزش کلامی و فلسفی در پی آن بود.

۲. در رنسانس ایتالیا مفهوم‌های «استکمال نفس»[1] و «پرورش نفس»[2] برجستگی بارزی داشتند: این امر، تا حد زیادی، یک جنبش فردگرایانه بود، به این معنا که آرمان اصلاح اجتماعی یا اخلاقی آرمان روشن و واضحی نبود؛ در واقع، برخی از انسان‌گرایان دیدگاه «بی‌دینانه‌ای» داشتند. آرمان اصلاح، آن‌گاه که به ظهور رسید، از رنسانس، که غالباً ویژگی فرهنگی و هنری و ادبی داشت، به‌خودی‌خود سرچشمه نگرفت. اما در بخش شمالی اروپا، رنسانس ادبی با تلاش‌هایی برای دستیابی به اصلاحات اخلاقی و اجتماعی همراه شد، و بر آموزش همگانی تأکید بیشتری داشت. رنسانس شمال از شکوه و جلال رنسانس ایتالیا نصیب زیادی نبرد و سرشت «اشراف‌منشانهٔ» کمتری داشت، اما آشکارا با مقاصد دینی و اخلاقی متحد بود و، درحالی‌که پس از جنبش ایتالیا به ظهور رسیده بود، گرایش داشت که در نهضت اصلاح دینی ادغام شود، دست‌کم اگر «نهضت اصلاح دینی» به معنای وسیع‌تری در نظر گرفته شود و صرفاً معنایی فرقه‌گرایانه نیابد. اما هر چند هر دو جنبش نقاط قوّت خاص خود را داشتند، هر دو به تدریج منبع الهام اصلی خود را طی زمان از دست دادند: جنبش ایتالیا با سقوط در «کیکروگرایی» و جنبش شمال با میل به تکلف و «دستورگرایی»[3]، جدا از نقد زندهٔ جنبه‌های انسان‌گرایانهٔ ادبیات و فرهنگ کلاسیک دچار چنین سرنوشتی شدند.

در میان دانشمندان مرتبط با رنسانس شمال اروپا می‌توان از این افراد نام برد: رودولف آگریکولا[4] (۱۴۴۳-۱۴۸۵)، هگیوس[5] (۱۴۲۰-۱۴۹۵) ــ که مدتی مدیر مدرسه‌ای در دِونتر بود که در قرن چهاردهم آن را «فرقهٔ برادران زندگی مشترک» تأسیس کرده بود ــ و یاکوپ ویمپفلینگ[6] (۱۴۵۰-۱۵۲۸)، که دانشگاه هایدلبرک را به‌صورت

---

1. self-development
2. self-culture
3. grammaticism
4. Rudolf Agricola
5. Hegius
6. Jacob Wimpfeling

مرکز انسان‌گرایی غرب آلمان درآورد. اما بزرگ‌ترین چهرهٔ رنسانس شمالی اراسموس (۱۵۳۶-۱۴۶۷) بود که مطالعهٔ ادبیات یونانی و لاتینی، از جمله مطالعهٔ کتاب مقدس و آثار پدران، را رواج داد و به رشد آموزش انسان‌گرایانه جهش زیادی بخشید. در بریتانیای کبیر کشیشانی بودند مثل ویلیام وینفلیتی[1] (حدود ۱۳۹۵-۱۴۸۶)، قدیس جان فیشر[2] (۱۴۵۹-۱۵۳۵)، که اراسموس را به کیمبریج آورد، جان کالیت[3] (حدود ۱۴۶۷-۱۵۱۹)، که در سال ۱۵۱۲ مدرسهٔ قدیس پولُس را تأسیس کرد، و قدیس توماس لینکر[4] (حدود ۱۴۶۰-۱۵۲۴)؛ و غیرکشیشانی مثل قدیس توماس مور (۱۴۷۸-۱۵۳۵) نیز حضور داشتند. کالج وینچستر[5] در سال ۱۳۸۲ و ایتُن[6] در سال ۱۴۴۰ تأسیس شدند.

اصلاح‌گرایان بر ضرورت آموزش تأکید می‌نهادند؛ اما اصلاح‌گرایان بیشتر از همان پایبندی به آرمان انسان‌گرایانه اثر پذیرفتند تا از انگیزه‌های دینی. ژون کالوَن[7] (۱۵۰۹-۱۵۶۴) ــ که «ادبیات باستان»[8] را در فرانسه آموخته بود ــ برای مدارس ژنو[9] برنامه‌ای آموزشی نوشت و، چون فرمانروای دینی شهر بود، توانست نظام آموزشیِ مطابق با خط‌مشی کالونی را به مرحلهٔ عمل درآوَرَد. اما مشهورترین اصلاح‌گرای اروپایی که انسان‌گرایانه‌ترین ذهن را داشت فیلیپ ملانشتون[10] (۱۴۹۷-۱۵۶۰) برجسته‌ترین شاگرد مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶) بود. در سال ۱۵۱۸ ملانشتون استاد زبان یونانی در دانشگاه ویتنبرک شد. اما انسان‌گرایی اصلاحگران، که در اثر معتقدات دینی پروتستان‌گراییِ متعصبانه به جای این‌که رشد یابد متوقف و محدود شده بود، کشف خود آنان نبود؛ این جنبش از نیروی حرکت‌بخش رنسانس ایتالیا سرچشمه می‌گرفت. در نزد «مخالفان نهضت اصلاح دینی»[11] آرمان انسان‌گرایانه در نظام آموزشی، که «انجمن یسوعیان»[12] تهیه کرده بودند، برجسته بود؛ این انجمن در سال ۱۵۴۰ تأسیس شد و در سال ۱۵۹۹ منطق دروس[13] خود را به صورت واضح و روشن سروسامان داد.

---

1. William of Waynflete
2. St. John Fisher
3. John Colet
4. Thomas Linacre
5. Winchester
6. Eton
7. John Calvin
۸. the humanities (علوم انسانی)
9. Geneva
10. Philip Melanchthon
11. Counter-Reformation
۱۲. Society of Jesus (انجمن عیسیٰ)
13. *Ratio Studiorum*

۳. مرحلهٔ انسان‌گرایانهٔ عهد رنسانس، با علاقه و اشتیاقی که به ادبیات یونان و روم برانگیخت، همان‌طور که انتظار می‌رفت، الهامبخش احیای فلسفهٔ باستان به صورت‌های مختلف شد. در بین فلسفه‌های احیا شده، افلاطون‌گرایی یا، به تعبیر دقیق‌تر، نوافلاطون‌گرایی از جملهٔ پرنفوذترین آن‌ها بود. مهم‌ترین مرکز مطالعات افلاطونی در ایتالیا آکادمی افلاطونی فلورانس بود که کوزیمو دِ مدیچی[1] زیر نفوذ گئورگه گمیستوس پلتون[2] (ف: ۱۴۶۴) آن را تأسیس کرد، و او خود نیز در سال ۱۴۳۸ از بیزانس به ایتالیا آمد. پلتون طرفدار پرشور سنّت افلاطونی یا نوافلاطونی بود و دربارهٔ تفاوت بین فلسفهٔ افلاطونی و فلسفهٔ ارسطویی کتابی به زبان یونانی نوشت. اثر اصلی او، که فقط پاره‌هایی از آن باقی مانده است نومون سوگرافه (کتاب قوانین)[3] بود. هم‌سنخ او یوهانس آرگیروپولوس[4] (ف: ۱۴۸۶) بود که از سال ۱۴۵۶ تا سال ۱۴۷۱ کرسی زبان یونانی را در فلورانس در اختیار داشت و آن‌گاه که به روم رفت در آن‌جا رویشلین[5] را از جملهٔ شاگردان خود به‌شمار آورد. همین‌طور باید به یوهانس بساریون تربیزوندی (طرابوزانی)[6] (۱۳۹۵-۱۴۷۲) اشاره کرد که همراه با پلتون از بیزانس فرستاده شد تا در «شورای فلورانس»[7] (۱۴۳۸-۱۴۴۵) نقشی ایفا کند، و او در آن‌جا کوشید تا کلیسای شرق را دوباره به روم ملحق سازد. بساریون، که به مقام کاردینالی رسید، در بین آثار دیگر خود پاسخ به تهمت‌هایی بر افلاطون[8] را هم نوشت و در آن از پلتون و افلاطون‌گرایی در مقابل گئورگهٔ تربیزوندی (طرابوزانی)[9] ارسطویی، که در پاسخ به پلتون کتاب مقایسهٔ ارسطو و افلاطون[10] را نوشته بود، به دفاع برخاست.

نباید تصور کرد که همهٔ این افلاطون‌گرایان از فلسفهٔ مَدْرسی قاطعانه بیزار بودند. یوهانس آرگیروپولوس کتاب دربارهٔ وجود و ذات[11] قدیس توماس آکوئینی را به زبان یونانی ترجمه کرد، و بساریون نیز به این مجتهد ملکوتی[12] احترام زیادی می‌گذاشت. مسئلهٔ این افلاطون‌گرایان، نه در مقابل هم نهادن یک فیلسوف با فیلسوف دیگر، مثلاً نهادن افلاطون در مقابل ارسطو، بلکه تجدیدنظر در دیدگاه افلاطونی، یا بهتر است

---

1. Cosimo de'Medici
2. George Gemistus Plethon
3. *νόμων συγγραφή*
4. John Argyropoulos
5. Reuchlin
6. John Bessarion of Trebizond
7. the Council of Florence
8. *Adversus calumniatorem Platonis*
9. George of Trebizond
10. *Comparatio Aristotelis et Platonis*
11. *De ente et essentia*

۱۲. Angelic Doctor، لقب قدیس توماس آکوئینی است. ـ م.

بگوییم نوافلاطونی، دربارهٔ واقعیت بود که خودبه‌خود عناصر ارزشمند دوران باستان غیرمسیحی را با یکدیگر متحد می‌ساخت و در عین حال مسیحی می‌ماند. جنبهٔ دینی نوافلاطون‌گرایی و نیز فلسفهٔ نوافلاطون‌گرایی در باب زیبایی و هماهنگی بود که مشخصاً افلاطون‌گرایان را به خود جذب کرد و چیزی که آنان در ارسطوگرایی، مشخصاً، از آن بیزار بودند گرایش به آن نوع طبیعت‌گرایی بود که در ارسطوگرایی یافتند. نگاه پلتون به تجدید سنّت افلاطونی به منظور تجدید حیات یا اصلاح در کلیسا و دولت بود؛ و اگر اشتیاق او به افلاطون‌گرایی سبب حملهٔ او به ارسطو شده باشد، که حتی بساریون آن را تا حدودی امری افراطی می‌دانست، همان چیزی بود که او آن را روحیهٔ افلاطون‌گرایی و توانایی‌هایش برای تجدید روحی، اخلاقی و فرهنگی تلقی کرد که به او الهام بخشیده بود، و نه علاقه‌ای صرفاً دانشگاهی، به‌طور مثال، به تصدیق افلاطون‌گرایانه نظریهٔ مثال‌ها یا رد ارسطوگرایانهٔ این نظریه. افلاطون‌گرایان دریافتند که جهان رنسانس انسان‌گرا با پذیرش این آموزه که آدمی عالَم صغیر و پیوندگاه هستی‌شناختی میان عالَم روحانی و مادّی است سود سرشاری برده است.

یکی از مشهورترین دانشمندان جنبش نوافلاطونی مارسیلیوس فیکینوس (۱۴۳۳-۱۴۹۹) بود. او در جوانی دو کتاب در ستایش فلسفه[1] و اصول افلاطونی[2] را نوشته بود و در سال ۱۴۵۷ کتاب‌های دربارهٔ عشق الهی[3] و کتاب دربارهٔ شهوت[4] را نوشت. اما در سال ۱۴۵۸ پدرش او را برای تحصیل طب به بولونیا فرستاد. اما کوزیمو دِ مدیچی او را به فلورانس فراخواند و به او زبان یونانی آموخت. مارسیلیوس در سال ۱۴۶۲ «سرودهای اورفئوسی»[5] را ترجمه کرد و در سال‌های بعد، بنا به درخواست کوزیمو، محاورات[6] و «رسائل»[7] افلاطون و آثار هرمس تریسمگیستوس[8]، ایامبلیخوس[9] (دربارهٔ فرقهٔ فیثاغورسی)[10]، تئوی ازمیری[11] (ریاضیات)[12] و دیگران را ترجمه کرد. در سال ۱۴۶۹

1. *De laudibus philosophiae*
2. *Institutiones platonicae*
3. *De amore divino*
4. *Liber de voluptate*
5. Orphic Hymns
6. *Dialogues*
7. Epistles
8. Hermes Trismegistus، در جهان یونانی ـ رومی، ادبیات قابل توجهی که با موضوعات دینی، عرفانی، فلسفی، طبی، نجومی، و شیمیایی، سروکار داشت به ادبیات هرمسی مشهور شد. این ادبیات به‌نحوی به «هرمس سه‌بار ـ بزرگ» منسوب بود یا زیر تأثیر او قرار داشت. او خدای تحوت (Thoth) [خدای عقل و جادو؛ کاتب وحی خدایان؛ مخترع اعداد. ـ م.] مصریان و معادل با هرمس (Hermes) یونانیان بود.
9. Iamblichus
10. *De Secta Pythagorica*
11. Theo of Smyrna
12. *Mathematica*

نخستین چاپ تفسیر او بر مهمانی[1] و تفاسیر او بر فیلبوس[2]، پارمنیدس[3]، و تیمایوس افلاطون منتشر شد. او در سال ۱۴۷۴ کتاب خود دربارهٔ دین مسیحیت[4] و مهم‌ترین اثر فلسفی خود الهیات افلاطونی[5] را منتشر ساخت. در سال بعد تفسیر بر فایدروس[6] و ویراست دوم تفسیر بر مهمانی به بازار آمد. ترجمه‌ها و تفسیرهای او بر نه‌گانه‌های[7] فلوطین در سال‌های ۱۴۸۵ و ۱۴۸۶ منتشر شدند و در سال ۱۴۸۹ آخرین اثر او به نام دربارهٔ سه‌گانهٔ حیات[8] منتشر شد. مارسیلیوس در کار خود خستگی‌ناپذیر بود، و در ترجمه‌های خود بیش از هرچیزی وفاداری دقیق به متن اصلی را هدف خود قرار داد: گو این‌که در ترجمهٔ خود گاهی به خطا می‌رفت، در بهره‌ای که به مردان زمان خود رساند نمی‌توان تردید کرد.[9]

مارسیلیوس فیکینوس در چهل‌سالگی کشیش شد، و در خواب دید که ملحدان و شکاکان مسیح جذب فلسفهٔ افلاطونی می‌شوند. او در تفسیر خود بر فایدروس می‌گوید که عشقی که افلاطون و قدیس پولُس از آن سخن می‌گویند یکی است، یعنی عشق به زیبایی مطلق، که همان خداست. خدا هم زیبایی مطلق و هم خیر مطلق است؛ و در این باب، افلاطون و دیونوسیوس آرئوپاگوسی (دیونوسیوس دروغین) با هم در توافقند. همین‌طور، وقتی که افلاطون اصرار می‌ورزید که ما امور ازلی، یعنی مثال‌ها، را با دیدن سرمشق‌های اینجهانی و مادّی آن‌ها «به یاد می‌آوریم»، آیا سخن او عین این سخن قدیس پولُس نبود که ما از راه مخلوقات به اشیاءِ نادیدنی خدا پی می‌بریم؟ در الهیات افلاطونی، جهان مطابق با روح نوافلاطون‌گرایی، همچون نظامی هماهنگ و زیبا، توصیف می‌شود که دربردارندهٔ مراتب وجودی است، به گونه‌ای که از اشیاءِ جسمانی تا خدا، یعنی وحدت یا واحد مطلق، گسترده است و بر جایگاه انسان که پیوندگاه [عالَم] روحانی و مادّی است تأکید می‌شود؛ هرچند مارسیلیوس بر این تصور بود که ارسطوگرایی از همان سنّت و الهام فلسفی سرچشمه گرفته است که افلاطون‌گرایی، او، هم در کسوت یک مسیحی و هم در مقام یک افلاطون‌گرا، بر نامیرایی و رسالت الهی نفس آدمی تأکید می‌کرد. او با بسط نظریهٔ افلاطونی مثال‌ها (یا بهتر است بگوییم، صورت‌ها) به معنایی

1. *Symposium*
2. *philebus*
3. *Parmenides*
4. *De religione christiana*
5. *Theologia platonica*
6. *Phaedrus*
7. *Enneads*
8. *De triplici vita*

۹. دربارهٔ اشاراتی در مورد ارزش ترجمه‌های مارسیلیوس از افلاطون و فلوطین ←
J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin,* Appendix I, pp. 141-152.

آوگوستینی و نیز با تأکید بر اشراق طبعاً مثال‌های راهنما را از ناحیهٔ قدیس آوگوستینوس پذیرفت. ما هیچ نمی‌آموزیم جز از راه خدا، که نورِ نَفْس است.

در فلسفهٔ مارسیلیوس، همانند فلسفهٔ افلاطونیان دیگری چون پلتون، عنصر التقاطی بسیار بارزی به چشم می‌خورد. فقط افلاطون، فلوطین، ایامبلیخوس و پروکلوس نبودند که اندیشه‌شان با اندیشهٔ قدیس یوحنا، قدیس پولُس و قدیس آوگوستینوس ترکیب شد، بلکه هرمس تریسمگیستوس و سایر چهره‌های غیرمسیحی هم در نقش حاملان آن جنبش روحانی‌ای پدیدار شدند که از وحی اصیل و اولیهٔ نظام زیبا و هماهنگ و رتبه‌بندی واقعیت سرچشمه می‌گرفت. مارسیلیوس فیکینوس، همانند سایر افلاطونیان مسیحی در رنسانس ایتالیا، نه‌تنها شخصاً مسحور افلاطون‌گرایی (به معنای بسیار وسیع آن) شده بود، بلکه همین‌طور بر این تصور بود که می‌شد کسانی را که از مسیحیت دور افتاده بودند با هدایت به این دیدگاه که افلاطون‌گرایی هم مرحله‌ای از مراحل وحی الهی است به مسیحیت بازگرداند. به عبارت دیگر، نیازی به انتخاب میان زیبایی اندیشهٔ باستان از سویی و مسیحیت از سوی دیگر نبود؛ می‌شد از هر دو بهره‌مند شد. اما اگر کسی گرفتار ارسطوگرایی کسانی باشد که ارسطو را در مقابل افلاطون قرار می‌دهند و افلاطون را به معنایی غیرطبیعی می‌فهمند و نامیرایی نفس آدمی را انکار می‌کنند، نمی‌تواند از میراث افلاطونی ـ مسیحی بهره‌مند شود.

معروف‌ترین عضو حلقه‌ای که زیر تأثیر مارسیلیوس فیکینوس قرار داشت احتمالاً جووانّی پیکو دِلّا میراندولا[1] (۱۴۶۳ـ۱۴۹۴) بود. جووانّی به هر دو زبان یونانی و عبری[2] آشنا بود، و وقتی که در بیست‌وچهارسالگی بر آن شد که از نهصد رأی در رُم و در مقابل همگان به دفاع برخیزد، هدفش این بود که نشان دهد چگونه یونان‌گرایی و یهودگرایی (به صورت کابالا[3]) را می‌توان در نظامی افلاطونی ـ مسیحی تلفیق کرد. اما این مباحثه را مراجع دینی مانع شدند. گرایش جووانّی به التقاط‌گرایی در تألیف اثر (ناتمام) دربارهٔ توافق [آرای] افلاطون و ارسطو[4] هم به ظهور رسید.

جووانّی پیکو دِلّا میراندولا به‌شدت زیر تأثیر «الهیات سلبی» نوافلاطون‌گرایی و

---

1. John Pico della Mirandola
2. Hebrew
۳. Cabbala (قبالا)، عرفان اولیهٔ یهودی، مسلک فلسفی و صوفیانه‌ای که در میان یهودیان و سپس مسیحیان به‌وجود آمد و خدا را مبدأ اصلی موجودات می‌دانست و اعتقادی شبیه به اعتقاد حروفیّون (حروفیّه) عالَم اسلام داشت. ـ م.
4. *De concordia Platonis et Aristotelis*

دیونوسیوس دروغین بود. خدا واحد است؛ اما او به جای این‌که وجود باشد فراتر از وجود است.[۱] در واقع، خدا همهٔ چیزهاست، به این معنا که او در خود صاحب همهٔ کمالات است؛ اما شامل همهٔ کمالات‌بودن او در وحدت تقسیم‌ناپذیر خودش به‌نحوی توصیف‌ناپذیر و برتر از فهم ماست.[۲] تا آن‌جا که به ما مربوط است، خدا در «پرده»[۳] است؛ از نظر فلسفی، ما با حذف محدودیت‌هایی که کمالات مخلوق دارند به خدا نزدیک می‌شویم. حیات‌داشتن یک کمال است؛ حکمت هم کمال دیگری است. فردیت و محدودیت‌های این‌ها و سایر کمالات را از فکرخود کنار بگذار و «آنچه می‌ماند خداست». البته، این را نباید به‌نحو وحدت وجودی فهمید؛ خدا واحد است، و از جهانی که آفریده است استعلا می‌یابد.

جهان یک نظام هماهنگ است، و دربردارندهٔ موجوداتی است که به سطوح مختلف واقعیت تعلق دارند؛ و جووانّی پیکو دِلّا میراندولا از خدایی سخن می‌گوید که مایل است کسانی را بیافریند که دربارهٔ ذات جهان بیندیشند، زیبایی جهان را دوست بدارند، و عظمت آن را تحسین کنند. «بنابراین، آن‌گاه که همه‌چیز تکمیل شده بود (همان‌طور که موسیٰ و تیمایوس حکایت می‌کنند)، خدا در نهایت به این فکر افتاد که آدمی را خلق کند».[۴] اما خدا برای آدمی در جهان جایگاه ثابت و خاصی مشخص نکرد یا قوانینی را برایش تدوین نکرد که نتواند از آن‌ها تخطی کند. «من تو را در وسط جهان قرار دادم، جایی که از آن‌جا می‌توانی به آسانی همهٔ آنچه را که در جهان هست ببینی. ما تو را نه موجودی آسمانی آفریدیم و نه موجودی زمینی، نه میرا آفریدیم و نه نامیرا، تا این‌که تو، همچون صنعتگر آزاد و خودمختار خودت، بتوانی خود را به صورتی بسازی و تجسم بخشی که باید ترجیح بدهی. تو خواهی توانست تا (سطح) موجودات پایین‌تر، یعنی حیوانات، تنزل یابی؛ تو خواهی توانست، طبق ارادهٔ خودت، تا (سطح) موجودات بالاتر، یعنی موجودات الهی، حیات دوباره بیابی.»[5] انسان عالَم صغیر است، اما از موهبت آزادی که می‌تواند به او تعالی یا تنزل بخشد برخوردار است. بنابراین، جووانّی با جبرگرایی «اختربین‌ها»[۶] مخالف بود، و کتاب خود در مخالفت با اختربینی در دوازده کتاب[۷]

---

1. Cf. *De ente et uno, 4.*

2. *Ibid.*, 5.

۳. darkness (تاریکی)

4. *Oratio de hominis dignitate*, ed. E. Garin, p. 104

5. *Ibid.*, p. 106

6. astrologers

7. *In astrologiam libri XII*

را در مخالفت با آنان تألیف کرد. به علاوه، دیدگاه او دربارهٔ آدمی دیدگاهی مسیحی است. در دنیا یا جهان سه «عالَم» وجود دارد؛ «عالَم تحت‌القمر»[1] که در آن حیوانات و انسان‌ها زندگی می‌کنند؛ «عالَم فلکی»[2] که در آن سیارات در حال درخشش‌اند؛ و «عالَم فوق فلک»[3] یعنی جایگاه فرشتگان. اما مسیح، با «مصیبت»[4] خود، راه عالَم فوق فلک، و حتی راه رسیدن به خودِ خدا را به روی آدمی باز کرده است.[5] آدمی سرآمد و ترکیب خلقت نازل‌تر است، و مسیح سرآمد نسل بشری.[6] مسیح همین‌طور، در مقام کلمهٔ الهی، «آغازی است که خدا آسمان و زمین را در آن آفرید».[7]

جووانّی پیکو دِلّا میراندولا، در اثری که در مخالفت با اختربین‌ها نوشته بود، برداشت سحرآمیز از طبیعت را مورد حمله قرار داد. تا آن موقع اختربینی متضمن باور به نظام هماهنگ طبیعت بود و با به هم پیوستگی همهٔ رویدادها ارتباط داشت؛ درست یا غلط، نظامی عقلانی تلقی می‌شد. اما اختربینی به‌نحو عقلانی پایه‌ریزی نشده بود و، علاوه بر این، مستلزم این باور بود که [چگونگی] هر رویداد زمینی را اجرام آسمانی تعیین می‌کنند و نیز بر پایهٔ این اعتقاد استوار بود که هر کسی که به برخی از «راز و رمزها»[8] آشنا باشد می‌تواند با استفادهٔ صحیح از آن‌ها در اشیاء نفوذ کند. جووانّی هدف خود را مقابله با دیدگاه جبرگرایانه دربارهٔ افعال آدمی و مقابله با باور به سحر و جادو قرار داد. رویدادها محکوم علیت‌اند؛ اما علت‌ها را باید در طبایع و صوَر اشیاءِ مختلف جهان، و نه در ستارگان، جست‌وجو کرد و شناخت، و استفاده از راز و رمزهای سحرآلود خرافه‌پرستی جاهلانه است.

سرانجام می‌توان گفت که اشتیاق جووانّی به افلاطون و شیفتگی‌اش به این‌که نه‌تنها از نویسندگان یونانی و اسلامی، بلکه از چهره‌های مشرق‌زمین نیز نقل‌قول کند به این معنا نبود که او ارسطو را نمی‌شناخت. همان‌طور که ذکر شد، او اثری دربارهٔ اتفاق‌نظر افلاطون با ارسطو نوشت، و در مدخلی[9] بر کتاب دربارهٔ وجود و واحد مدعی است که به این توافق باور دارد. او در فصل چهارم این کتاب، به‌طور مثال، می‌گوید کسانی که فکر می‌کنند ارسطو، برخلاف افلاطون، نفهمید که وجود تابع واحد است و خدا را

---

1. The infralunar world
2. The celestial world
3. The super-celestial world
4. Passion
5. *Heptaplus*, ed. E. Garin. pp. 186-8.
6. *Ibid.*, p. 220.
7. *Ibid.*, p. 244.
8. symbols
9. *Procemium*

دربرنمی‌گیرد «ارسطو را، که این حقیقت را روشن‌تر از افلاطون بیان کرده است، نخوانده‌اند». البته، این‌که آیا جووانّی ارسطو را درست تفسیر کرده است مسئلهٔ دیگری است؛ اما او مطمئناً ضد ارسطوگرایی متعصب نبود. او از مَدْرسیان هم نقل قول می‌کند و از قدیس توماس با عنوان «شکوه و جلال الهیات ما» سخن می‌گوید.[1] جووانّی یک التقاط‌گرای خودبزرگ‌بین نبود.

جووانّی پیکو دِلّا میراندولا در سال‌های آخر عمر خود زیر تأثیر ساوُنارولا[2] (۱۴۵۲ـ۱۴۹۸) بود، کسی که برادرزادهٔ او، جووانّی فرانچسکو پیکو دِلّا میراندولا[3] (۱۴۶۹ـ۱۵۳۳)، را هم زیر تأثیر خود قرار داد. جووانّی فرانچسکو در کتاب خود به نام دربارهٔ پیش‌پنداشت‌ها[4] ملاک‌های وحی الهی را مورد بحث قرار داد و ملاک اصلی را در «نور باطنی» یافت. او دربارهٔ فلسفه، به معنای دقیق آن، از سرمشق عموی خود تبعیت نکرد که تلاش برای وفق‌دادن بین فلسفهٔ ارسطو و افلاطون بود؛ برعکس، او در کتاب خود زیر عنوان بررسی کذب آموزهٔ اصالت و حقیقت انضباط مسیحی[5]، به نظریهٔ ارسطویی شناخت به‌شدت حمله کرد. او نشان داد که ارسطوییان فلسفهٔ خود را بر همان تجربهٔ حسی مبتنی می‌کنند که تصور می‌رود حتی منشأ آن اصول کلی‌تری باشد که در جریان برهان به‌کار گرفته می‌شوند. اما تجربهٔ حسی، به آدمی بیشتر دربارهٔ شرایط فاعلِ ادراک اطلاعات می‌دهد تا دربارهٔ خود مدرَکات؛ ارسطوییان هرگز نمی‌توانند از مبنای تجربی خود به شناخت جوهرها یا ذوات پیش بروند.

از دیگر افلاطونیان می‌توان به لئو هبرایوس[6] (حدود ۱۴۶۰ـ۱۵۳۰) اشاره کرد، یهودیِ پرتغالی‌ای که به ایتالیا آمد و مکالمهٔ عشق[7] را دربارهٔ عشق عقلانی به خدا نوشت، کتابی که در آن زیبایی همچون انعکاس زیبایی مطلق آمده است. به‌طور کلی، دیدگاه‌های او در باب عشق در این زمینه نیروی محرک ادبیات رنسانس بود، درحالی‌که عقیدهٔ او دربارهٔ عشق به خدا در اسپینوزا بی‌تأثیر نبود. در این‌جا می‌توان یوهانس رویشلین (۱۴۵۵ـ۱۵۲۲) را هم ذکر کرد. این دانشمند آلمانی، که استاد زبان‌های لاتینی و یونانی بود و هم به آلمانی ترجمه می‌کرد و مطالعهٔ زبان عبری را ارتقا بخشید، در فرانسه و ایتالیا تحصیل کرد و در رُم زیر تأثیر جووانّی پیکو دِلّا میراندولا قرار گرفت. او در سال ۱۵۲۰

1. *Heptaplus*, p. 222.
2. Savonarola
3. John Francis Pico della Mirandola
4. *De praenotionibus*
5. *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae*
6. Leo Hebraeus
7. *Dialoghi d'amore*

استاد زبان‌های عبری و یونانی در اینگولشتات[1] شد، اما در سال ۱۵۲۱ به توبینگن نقل مکان کرد. وی، که نقش فلسفه را در این جهان و در جهان بعدی کسب سعادت می‌دانست، از منطق و فلسفهٔ طبیعت ارسطویی استفادهٔ اندکی بُرد. او، که به‌شدت مجذوب قبالای یهودی بود، دریافت که از این سرچشمه باید به شناخت عمیق عرفان الهی دست یافت؛ و اشتیاق خود به قبالا را با اشتیاق خود به «عرفان عددی»[2] نوفیثاغورسی درآمیخت. به اعتقاد او، فیثاغورس حکمت خود را از منابع یهودی گرفته بود. به عبارت دیگر، رویشلین، با این‌که دانشمند معروفی بود، گرفتار جذابیت‌های قبالا و موهومات عرفان عددی شد؛ و در این خصوص، او بیشتر به «حکما»[3] و «غیبگویان»[4] آلمانی عهد رنسانس شبیه است تا به افلاطونیان ایتالیا. اما، او مطمئناً زیر تأثیر حلقهٔ افلاطونی فلورانس و جووانّی پیکو دِلّا میراندولا بود که دربارهٔ «فیثاغورس‌گرایی»[5] مطالعهٔ زیادی هم داشت و با این حساب می‌توان او را مرتبط با افلاطون‌گرایی ایتالیا دانست.

آشکارا شایسته است، و حتی بهتر است، که افلاطون‌گرایی احیاشدهٔ ایتالیا را نوافلاطون‌گرایی بنامیم. اما منبع الهام افلاطون‌گرایی ایتالیایی، در وهلهٔ نخست، علاقه به دانش‌پژوهی، یعنی مثلاً بازشناسی آموزه‌های افلاطون از آموزه‌های فلوطین، و علاقه به بازسازی و تفسیر نقادانهٔ نظریه‌های آنان نبود. سنّت افلاطونی چارچوبی برای بیان باور افلاطونیان رنسانس به امکان پیشرفت کامل استعدادهای برتر آدمی و باور آنان به طبیعت همچون بیان الهی برانگیخت و فراهم آورد. آنان به‌خودی‌خود به ارزش و امکانات شخصیت آدمی اعتقاد زیادی داشتند، اما آدمی را نه از خدا جدا ساختند و نه از همنوعانشان. انسان‌گرایی آنان نه متضمن فردگرایی غیردینی بود و نه فردگرایی افراطی. و آنان، با این‌که به طبیعت و به زیبایی احساس عمیقی داشتند، طبیعت را به مقام خدایی نرساندند یا طبیعت را با خدا یکی نگرفتند؛ آنان وحدت وجودی نبودند. انسان‌گرایی آنان و احساس آنان به طبیعت ویژگی رنسانس بود؛ اما دربارهٔ دیدگاه وحدت وجودی در مورد طبیعت باید به سایر دوره‌های فکری رنسانس برگردیم، نه به آکادمی فلورانسی، و نه، به طور کلی، به افلاطون‌گرایی ایتالیا. در افلاطون‌گرایی ایتالیا هم فردگرایی معتقدات وحی مسیحی و کلیسا کنار گذاشته نمی‌شود.

---

1. Ingolstadt
2. number-mysticism
3. theosophists
4. occultists
5. pythagoreanism

فصل چهاردهم

ارسطوگرایی

نقّادان منطق ارسطویی ــ ارسطوگرایی ــ رواقی‌گرایی و شکاکیت

۱. تعدادی از انسان‌گرایان روش مَدْرسی و منطق ارسطویی را مورد حمله قرار دادند. بدین‌ترتیب، لائورنتیوس والاّ[1] یا لورنتسو دِلّا والّه[2] (۱۴۵۷-۱۴۰۷) به منطق ارسطویی همچون طرحی مبهم، تصنعی و انتزاعی که نه می‌تواند شناخت محسوس و واقعی را توضیح دهد و نه به این شناخت بینجامد حمله کرد. او در کتاب خود به نام مباحث جدلی در مخالفت با ارسطو[3] بحثی را در مخالفت با آنچه انتزاعیات توخالی منطق و مابعدالطبیعهٔ ارسطویی ـ مدرسی می‌نامید پی گرفت. به اعتقاد والاّ، منطق ارسطویی مغالطه است و بیشتر به ناهنجاری زبانی متکی است. هدف فکر همانا شناخت چیزهاست، و شناخت چیزها در کلام به بیان می‌آید؛ نقش کلمات این است که به صورت مشخص بیانگر شناخت مشخص اشیاء باشد. به هر حال، بسیاری از واژه‌هایی که در منطق ارسطویی به‌کار رفته‌اند بیانگر شناخت اوصاف واقعی اشیاء نیستند، بلکه ساختارهایی ساختگی‌اند که اصلاً واقعیت را بیان نمی‌کنند. لازم است که گفتار اصلاح شود، و منطق را باید تابع «فن بیان»[4] دانست. شیوهٔ بحث سخنوران، در همهٔ موضوعات، به شیوه‌ای

---

1. Laurentius Valla
2. Lorenzo della Valle
3. *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*
4. rhetoric

واضح‌تر، کامل‌تر، و عالی‌تر از بحث مبهم و سرد و خشک جدلیان است.[۱] به عقیدهٔ لائورنتیوس والّا، «فن بیان» فقط هنر بیان اندیشه‌ها به زبان زیبا یا مناسب نیست، چه رسد به این‌که «از لحاظ بلاغت» هنر تشویق و ترغیب دیگران باشد؛ فن بیان بر بیان زبانیِ شناخت واقعی از واقعیت عینی دلالت دارد.

لائورنتیوس والّا، که بیش از توجه به افلاطون و ارسطو به رواقیان و اپیکوریان توجه داشت، در کتاب خود دربارهٔ شهوت[۲] بر این اعتقاد بود که اپیکوریان در این‌که بعد از لذت و سعادت بر جدّ و جهد آدمی تأکید داشتند برحق بودند. اما او در مقام یک مسیحی افزود که سعادت کامل آدمی را نباید در این جهان یافت. ایمان برای زندگی ضروری است. به‌طور مثال، آدمی می‌داند که اختیار وجود دارد؛ اما، طبق نظر والّا در کتاب دربارهٔ ارادهٔ آزاد[۳]، تا آن‌جا که نور طبیعی عقل می‌تواند دریابد، اختیار آدمی با قدرت مطلق الهی ناسازگار است؛ سازگاری آن‌ها رازی است که باید از روی ایمان پذیرفت.

عقاید لائورنتیوس والّا دربارهٔ منطق را رودولف آگریکولا (۱۴۴۳ـ۱۴۸۵) در کتابش دربارهٔ کشف جدلی[۴] مورد حمایت قرار داد؛ و دیدگاهی را که تا حدودی مشابه با دیدگاه رودولف است، انسانگرای اسپانیایی، لوئیس بیوِس[۵] (۱۴۹۲ـ۱۵۴۰)، تداوم بخشید. اما بیوِس نیز به این سبب شایان ذکر است که هرگونه طرفداری کورکورانه از نظریه‌های علمی، طبی یا ریاضی ارسطو را رد می‌کند و اصرار دارد که پیشرفت علمی به مشاهدهٔ مستقیم پدیدارها وابسته است. او در کتاب خود دربارهٔ نفس و حیات[۶] خواهان به رسمیت‌شناختن ارزش مشاهده در علم‌النفس شد؛ نباید به آنچه قدما دربارهٔ نفس گفته‌اند قانع شد. خود او به‌طور مستقل دربارهٔ حافظه، عواطف، و غیره به بحث پرداخت و، به‌طور مثال، «اصل تداعی»[۷] را مطرح کرد.

اهمیت «فن بیان»، در مقام یک علم عمومی، به‌شدت مورد تأکید ماریوس نیزولیوس[۸] (۱۴۸۸ـ۱۵۶۶ یا ۱۴۹۸ـ۱۵۷۶)، نویسندهٔ کتاب مشهور اصطلاحنامهٔ

---

1. *De voluptate*, 1, 10.
2. *De voluptate*
3. *De libero arbitrio*
4. *De inventione dialectica*
5. Luis Vives
6. *De anima et vita*
7. principle of association
8. Marius Nizolius

کیکرویی[1]، بود. او در نوشته‌های فلسفی مثل فلسفهٔ ضدجاهلی (ضدبربری) یا دربارهٔ اصول حقیقی و منطق حقیقی فلسفه‌ورزی علیه فیلسوفان دروغین[2] برای حمایت از استقلال در داوری تمکین بیجا در برابر فیلسوفان پیشین را کاملاً رد کرد. فلسفه به معنای دقیق آن، با صفات اشیاء سروکار دارد و مشتمل بر فیزیک و سیاست است، درحالی‌که فن بیان نوعی دانش عمومی است که با معنا و استفادهٔ درست کلمات سروکار دارد. بدین‌ترتیب، نسبت فن بیان به سایر علوم همچون نسبت نفس به بدن است؛ فن بیان مبدأ سایر علوم است. از نظر نیزولیوس، فن بیان به معنای نظریه و هنر گفتار عمومی نیست؛ فن بیان دانش عام «معنا» است، و از هرگونه مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی مستقل است. فن بیان، به‌طور مثال، نشان می‌دهد که چگونه معنای کلمات عمومی، یعنی واژه‌های کلی، از وجود عینی کلیات مستقل است یا مقتضی وجود عینی کلیات نیست. واژهٔ کلی بیانگر نوعی عمل ذهنی است که بدان‌وسیله ذهن آدمی همهٔ اجزاءِ فردی یک طبقه را «ادراک می‌کند». انتزاع به معنای آن عمل ذهنی‌ای نیست که ذهن بدان‌وسیله ذات مابعدالطبیعی اشیاء را در مفهومی کلی ادراک کند؛ بهتر است بگوییم که ذهن با واژه‌ای کلی تجربهٔ خود را از افراد یک طبقه بیان می‌کند. در «قیاس استنتاجی»[3]، ذهن نه از [مفهوم] عمومی یا کلی به جزئی، بلکه از کل به جزء استدلال می‌کند؛ و در «استقرا»[4] ذهن، به جای این‌که از جزئیات به کلی برسد، از اجزاء به کل می‌رسد. در سال ۱۶۷۰ لایبنیتس کتاب نیزولیوس به نام دربارهٔ اصول حقیقی و منطق حقیقی فلسفه‌ورزی علیه فیلسوفان دروغین[5] را تجدید چاپ کرد، و تلاش نویسنده را در آزادساختن صورت کلی اندیشه از پیشفرض‌های هستی‌شناختی ستود، اما برداشت ناقص او از استقرا را به باد انتقاد گرفت. باری، حتی اگر نیزولیوس کوشیده باشد که منطق را از مابعدالطبیعه تصفیه کند و منطق را از دیدگاه زبانی مورد بحث قرار دهد، به نظرم می‌رسد که کوشش او در این‌که ادراک[6] را جانشین

1. *Thesaurus Ciceronianus*

2. *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*

3. deductive syllogism

4. induction

5. *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*

6. *comprehensio*

انتزاع[1]، و رابطهٔ جزء با کل را جانشین رابطهٔ جزئی با کلی کند، اگر به بحث مربوط به کلیات کمکی کرده باشد بسیار اندک بوده است. این باور که فقط فردها وجود دارند مورد قبول همهٔ ضدواقع‌گرایان قرون وسطا بود؛ اما این سخن که کلیات واژه‌های مشترکی هستند که به وسیلهٔ عمل ذهنی، یعنی ادراک، به ظهور می‌رسند سخن روشنگری نیست. چیزی که ذهن را به «ادراک» گروه‌های مختلف افراد طبقات معیّن قادر می‌سازد چیست؟ آیا آن فقط وجود کیفیات مشابه است؟ اگر مقصود نیزولیوس همین باشد، نمی‌توان گفت که او چیزی را که قبلاً در واژه‌گرایی وجود نداشته افزوده است. اما او اصرار داشت که به منظور شناخت واقعی باید به خود اشیاء روی بیاوریم و برای اطلاع از ماهیت یا سرشت اشیاء روی‌آوردن به منطق صوری بی‌فایده است. بدین‌ترتیب، دیدگاه‌های منطقی او به رشد جنبش تجربه‌گرایی کمک کردند.

ویژگی ساختگی منطق ارسطویی ـ مدرسی مورد تأکید انسان‌گرای مشهور فرانسوی، پتروس راموس[2]، یا پی‌یر دو لا رامه[3] (۱۵۷۲ـ۱۵۱۵) هم بود، کسی که پیرو کالوَن[4] شد و در قتل عام شب قدیس بارتولومیو[5] جان خود را از دست داد. منطق حقیقی همان منطق طبیعی است؛ منطق حقیقی قوانینی را صورت‌بندی می‌کند که بر اندیشه و استدلال ذاتی و طبیعی آدمی، آن‌طور که در گفتار درست بیان می‌شوند، حاکمند. بدین‌ترتیب، منطق حقیقی همان هنر مباحثه[6] است و به‌شدت در اتحاد با فن بیان است. پتروس راموس در کتاب اصول جدل در سه کتاب[7] این منطق طبیعی را به دو بخش تقسیم کرد، که بخش اول مربوط به کشف (دربارهٔ کشف)[8] و بخش دوم مربوط به حکم (دربارهٔ داوری)[9] بود. چون نقش منطق طبیعی در این است که آدمی را قادر می‌سازد به مسائل مربوط به اشیاء پاسخ گوید، نخستین مرحلهٔ فرایند اندیشهٔ منطقی عبارت از کشف دیدگاه‌ها یا مقولاتی است

---

1. *abstractio*
2. Petrus Ramus
3. Pierre de la Ramée
۴. calvinist، کالونی؛ پیرو ژون کالوَن (۱۵۶۴ـ۱۵۰۹)، مصلح و الهی‌دان مشهور فرانسوی که از بزرگ‌ترین علمای فرقهٔ پروتستان به حساب می‌آید. ـ م.
۵. St. Bartholomew's Eve، قتل‌عام شب قدیس بارتولومیو؛ مراسم شب قدیس بارتولومیو، یکی از دوازده حواری عیسی مسیح. ـ م.
6. *ars disserendi*
7. *Institutionum dialecticarum libri III*
8. *De inventione*
9. *De iudicio*

که ذهن پژوهشگر را بر حل مسائل مطرح شده توانا خواهند ساخت. این دیدگاه‌ها و مقولات (راموس آن‌ها را مقوله‌ها[1] (عبارت‌ها) می‌نامد) شامل مقولات اصیل و خودبسنده (نامشتق) مثل علت و معلول و مقولات برگرفته یا دست دومی مثل جنس، نوع، تقسیم، تعریف، و غیره هستند. مرحلهٔ دوم عبارت از به‌کارگیری این مقولات به شیوه‌ای است که ذهن بتواند به چنان حکمی برسد که به مسئلهٔ مطرح شده پاسخ بدهد. پتروس راموس، در بحث خود از حکم، سه مرحله را از یکدیگر جدا می‌سازد: نخست، قیاس؛ دوم، نظام، یعنی شکل‌گیری زنجیرهٔ نظام‌مند نتایج؛ و سوم، همهٔ علوم و معرفت را به خدا مرتبط کردن. بنابراین، منطق راموس متشکل از دو بخش اصلی است که یکی مربوط به مفهوم است، و دیگری مربوط به حکم؛ او حرف تازهٔ چندانی برای گفتن نداشت و، چون آرمانش استدلال قیاسی بود، نتوانست به پیشرفت منطق اکتشاف کمک بسیار مثبتی بکند. اما فقدان اصالت واقعی‌اش مانع از این نشد که آثار منطقی‌اش شهرت گسترده‌ای نیابند، مخصوصاً در آلمان، که در آن‌جا «راموسی‌ها»[2]، «ضد راموسی‌ها»[3]، و «نیمه‌راموسی‌ها»[4] جدال پرشور و حرارتی را پی‌گیری کردند.

اشخاصی مثل لائورنتیوس والّا، نیزولیوس، و پتروس راموس به‌شدت زیر تأثیر مطالعات خود دربارهٔ نوشته‌های باستانی، به‌خصوص نوشته‌های کیکرو، بودند. در مقایسه با خطابه‌های کیکرو، به نظر آنان، آثار منطقی ارسطو و مَدْرسیان بسیار خشک، مبهم و ساختگی جلوه می‌کردند. از سوی دیگر، درگفتارهای کیکرو، منطق طبیعی ذهن آدمی در مورد مسائل عینی نشان داده شد. بنابراین، آنان بر منطق «طبیعی» و ارتباط نزدیک آن با فن بیان یا گفتار تأکید می‌کردند. آنان مطمئناً جدل افلاطونی را با منطق ارسطویی مقایسه می‌کردند؛ اما در شکل‌گیری عقایدشان دربارهٔ منطق، که باید آن را واکنشی انسان‌گرایانه به مدرسه‌گرایی تلقی کرد، در واقع کیکرو از افلاطون اهمیت بیشتری داشت. اما تأکید آنان بر فن بیان در پیوند با این نکته بود که آنان عملاً بخش‌های زیادی از دیدگاه منطق صوری را حفظ کردند، به این معنا که آنان روش یا منطق علم را کم پیش بردند. حقیقت این است که یکی از کلمات کلیدی آنان «اشیاء» بود و نه مفاهیم

1. *loci*
2. Ramists
3. anti-Ramists
4. semi-Ramists

انتزاعی؛ و در این خصوص می‌توان گفت که آنان دیدگاه تجربه‌گرایانه را تشویق کرده‌اند؛ اما، به‌طور کلی، گرایش آنان گرایشی هنری بود تا علمی. آنان انسان‌گرا بودند، و اصلاحی که از منطق به دست دادند، به جای این‌که به سود علم تجربی لحاظ شود، به سود انسان‌گرایی، یعنی به سود بیان فرهیخته و، در سطحی عمیق‌تر، به سود شکوفایی شخصیت، لحاظ شد.

۲. با عطف توجه از مخالفان منطق ارسطویی ـ مدرسی به خود ارسطوییان، می‌توان ابتدا به یک یا دو تن از دانشمندانی اشاره کرد که به مطالعهٔ نوشته‌های ارسطو کمک کردند و به مقابله با افلاطونیان ایتالیا برخاستند. به‌طور مثال، گئورگهٔ تروبیزوندی (۱۳۹۵ـ۱۴۸۴) تعدادی از آثار ارسطو را ترجمه و تفسیر کرد و پلتون را با عنوان آرزومند بنیانگذار دین غیرمسیحی و نوافلاطونی جدید مورد حمله قرار داد. تئودور گادزایی[۱] (۱۴۰۰ـ۱۴۷۸) هم، که، همانند گئورگهٔ تروبیزوندی، تازه به مذهب کاتولیک[۲] گرویده بود، مخالف پلتون بود. او آثار ارسطو و تئوفراستوس[۳] را ترجمه کرد؛ و در کتاب چرا دربارهٔ طبیعت توافق نمی‌شود[۴] به بحث دربارهٔ این مسئله پرداخت که آیا آن نوع غایتمندی که طبق نظر ارسطو در طبیعت وجود دارد واقعاً باید منسوب به طبیعت باشد. هرمولائوس بارباروس[۵] (۱۴۵۴ـ۱۴۹۳) نیز برخی از آثار ارسطو و تفاسیر تمیستیوس[۶] را ترجمه کرد. این نوع دانش‌پژوهان ارسطویی معمولاً مخالف فلسفهٔ مَدْرسی و نیز افلاطون‌گرایی بودند. به‌طور مثال، به اعتقاد هرمولائوس بارباروس، قدیس آلبرت و قدیس توماس و ابن‌رشد همگی «بربریان»[۷] فلسفی بودند.

اردوگاه ارسطویی به دو دسته تقسیم شد: کسانی که ارسطو را مطابق با نظر ابن‌رشد تفسیر می‌کردند و کسانی که ارسطو را مطابق با نظر اسکندر آفرودیسی تفسیر می‌کردند. اختلاف بین آنان که توجه معاصرانشان را به‌شدت جلب کرد در این بود که ابن‌رشدیان معتقد بودند که در همهٔ انسان‌ها فقط یک عقل نامیرا وجود دارد، درحالی‌که اسکندریان مدعی بودند که در آدمی عقل نامیرایی وجود ندارد. چون هر دو دسته منکر نامیرایی

---

1. Theodore of Gaza
2. catholicism
3. Theophrastus
4. οτι η φύσις ού βουλευεται
5. Hermolaus Barbarus
6. Themistius
7. barbarians، اجنبی‌ها؛ کلمه‌ای که در عالَم مسیحیت در مورد کل غیرمسیحیان به‌کار می‌رود. ـم.

شخصی بودند، مخالفت افلاطونیان را برانگیختند. مثلاً، مارسیلیوس فیکینوس می‌گفت که هر دو دسته، با انکار نامیرایی و مشیت الهی، دین را نادیده گرفتند. در پنجمین شورای لاتران[1] (۱۵۱۲ـ۱۵۱۷) آموزه‌های هر دو گروه، یعنی ابن‌رشدیان و اسکندریان، دربارهٔ نفس ناطقهٔ آدمی محکوم شد. اما، در گذر زمان، ابن‌رشدیان برخی از جنبه‌های ابن‌رشدگرایی را که از دیدگاه کلامی جای اعتراض داشتند و مستعد این بودند که مورد پژوهش قرار گیرند، نه این‌که تابع دقیق عقاید خاص فلسفی ابن‌رشد باشند، اصلاح اساسی کردند.

مرکز دستهٔ ابن‌رشدگرا در پادوا بود. نیکولتّو ورنیاس[2] از سال ۱۴۷۱ تا سال ۱۴۹۹ در پادوا تدریس کرد؛ وی ابتدا به این آموزهٔ ابن‌رشدی معتقد بود که همهٔ انسان‌ها عقلی نامیرا دارند؛ اما بعداً این اعتقاد را که از نظر الهیات خلاف سنّت بود رها کرد و از این موضع دفاع کرد که هر کسی نفس ناطقهٔ نامیرا و خاص به خود را دارد. همین امر در مورد آگوستینو نیفو یا آوگوستینوس نیفوس[3] (۱۴۷۳ـ۱۵۴۶)، شاگرد ورنیاس و نویسندهٔ تفاسیری بر ارسطو، هم صادق است؛ او ابتدا در کتاب خود دربارهٔ عقل و شیاطین[4] به دفاع از آموزهٔ ابن‌رشدی برخاست و سپس آن را رها کرد. او در کتاب خود دربارهٔ نامیرایی نفس[5]، که در سال ۱۵۱۸ آن را در مخالفت با پومپوناتسی نوشت، به جای تفسیری که اسکندر آفرودیسی از آموزهٔ ارسطویی به دست داده است، تفسیر توماسی از این آموزه را صحیح دانست. همین‌طور، می‌توان به الکساندر آکیلّینی (۱۴۶۳ـ۱۵۱۲)، که ابتدا در پادوا و بعد در بولونیا تدریس کرد، و نیز به مارکوس آنتونیوس تسیمارا[6] (۱۴۶۰ـ۱۵۳۲) اشاره کرد. آکیلّینی می‌گفت که ارسطو را باید هرجا که از تعالیم سنّتی کلیسا دور می‌شود تصحیح کرد، درحالی‌که تسیمارا، که در مورد ارسطو و ابن‌رشد، هر دو، اظهار عقیده می‌کرد، می‌گفت آموزهٔ ابن‌رشد دربارهٔ عقل آدمی به وحدت عمومی‌ترین اصول شناخت که همهٔ انسان‌ها تصدیق می‌کنند اشاره دارد.

مهم‌ترین چهرهٔ دستهٔ اسکندرانی پی‌یترو پومپوناتسی[7] (۱۴۶۲ـ۱۵۲۵)، اهل مانتوا[8]،

---

1. Lateran Council
2. Nicoletto Vernias
3. Augustinus Niphus
4. *De intellectu et daemonibus*
5. *De immortalitate animae*
6. Marcus Antonius Zimara
7. Pietro Pomponazzi
8. Mantua

بود که به ترتیب در پادوا، فرارا[1] و بولونیا تدریس کرد. اما اگر کسی بخواهد پومپوناتسی را دنباله‌رو اسکندر آفرودیسی معرفی کند، باید این نکته را هم بیفزاید که این عناصرِ ارسطوییِ تعالیمِ اسکندر بود که تأثیر خاصی بر او داشت و نه شرح و بسط‌های خود اسکندر از آموزهٔ ارسطو. هدفی که به نظر می‌رسد پومپوناتسی در ذهن داشته است تصفیهٔ ارسطو از افزوده‌های غیرارسطویی است. دلیل حملهٔ او به ابن‌رشدگرایی، که آن را صورت تحریف‌شدهٔ ارسطوگرایی اصیل تلقی می‌کرد، همین است. بدین‌ترتیب، او در کتاب خود دربارهٔ نامیرایی نفس (۱۵۱۶) بر سر نظریهٔ ارسطویی نفس، که آن را صورت یا «کمال اول»[2] بدن می‌دانست، به‌شدت ایستادگی کرد و آن را نه‌تنها در برابر ابن‌رشدیان، بلکه همین‌طور در برابر کسانی ــ مثل توماسی‌ها ــ به کار بُرد که می‌کوشند نشان دهند نفس آدمی به‌طور طبیعی از بدن جدایی‌پذیر و نامیراست. مطلب اصلی او این است که نفس آدمی، علاوه بر اعمال حسی، در اعمال عقلانی‌اش نیز به بدن وابسته است؛ او در تأیید استدلال و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد، همانند ارسطو، به حقایق مشاهده‌پذیر رو می‌آورد. البته، نباید گفت که ارسطو از حقایق مشاهده‌پذیر همان نتیجه‌ای را گرفته است که پومپوناتسی می‌گیرد؛ اما پومپوناتسی در توسل به بداهت تجربی پیرو ارسطو بود. او فرضیهٔ ابن‌رشدی را دربارهٔ نفس ناطقهٔ آدمی، بیشتر به علت ناسازگاری آن با حقایق مشاهده‌پذیر، رد کرد.

بنابر استدلال پومپوناتسی، این‌که هر شناختی با ادراک حسی آغاز می‌شود و این‌که تعقل آدمی همواره نیازمند یک تصویر یا صورت خیالی است حقیقتی است که مؤید آن تجربه است. به عبارت دیگر، حتی آن دسته از اعمال عقلانی که فراتر از توانایی حیواناتند به بدن وابسته‌اند؛ و هیچ دلیلی وجود ندارد که نشان دهد درحالی‌که نفس حساس حیوان ذاتاً به بدن وابسته است نفس ناطقهٔ آدمی فقط به‌طور عَرَضی به بدن وابسته است. کاملاً درست است که نفس آدمی می‌تواند دست به اعمالی بزند که نفس حیوانی در اجرای آن‌ها ناتوان است؛ اما هیچ مدرک تجربی وجود ندارد که نشان دهد که اعمال برتر نفس آدمی را می‌توان بدون بدن انجام داد. به‌طور مثال، مطمئناً مشخصهٔ ذهن

1. Ferrara
2. entelechy

آدمی این است که قدرت خودآگاهی دارد؛ اما ذهن آدمی این توانایی را بدان‌نحو دارا نیست که یک جوهر عاقل مستقل، یعنی به مثابه قوهٔ شهود مستقیم و بی‌واسطهٔ خود، دارای آن است؛ ذهن آدمی خود را فقط با شناخت چیزی بیرون از خود می‌شناسد.[۱] حتی چهارپایان هم از خودشناسی بهره‌ای دارند. «نباید انکار کرد که چهارپایان خود را می‌شناسند، زیرا وقتی که چهارپایان خود و همنوع خود را دوست دارند به نظر می‌رسد این سخن که چهارپایان خود را نمی‌شناسند سخنی کاملاً احمقانه و غیرعقلانی باشد.»[۲] خودآگاهی آدمی فراتر از خودآگاهی ناچیز چهارپایان است؛ اما آن هم به وحدت نفس با بدن وابسته است. پومپوناتسی منکر این نبود که خود تعقل امری غیرکمّی و غیرجسمانی است؛ برعکس، آن را تأیید می‌کرد.[۳] اما او نشان داد که «مشارکت در غیرمادّی‌بودن» نفس آدمی مستلزم جدایی‌پذیری آن از بدن نیست. ایراد اصلی او بر توماسی‌ها این بود که، به اعتقاد او، آنان مدعی بودند که نفس هم صورت بدن است و هم صورت بدن نیست. او دریافت که آنان آموزهٔ ارسطو راکه مدعی قبول آن بودند جدی نگرفته‌اند؛ آنان کوشیدند که هر دو صورت آن آموزه را بپذیرند. افلاطونیان دست‌کم ثابت‌قدم بودند، هر چند به حقایق معرفت‌النفس توجه اندکی داشتند. باری، نظریهٔ خود پومپوناتسی را نمی‌توان مصون از ناسازگاری دانست. او درحالی‌که در مورد نفس ناطقه منکر دیدگاهی مادّی‌گرایانه بود،[۴] از پذیرش این نکته سر باز زد که آدمی بتواند دربارهٔ سرشت غیرمادّی حیات عقلانی نفس استدلال کند آنچنان که نفس بتواند جدا از بدن وجود داشته باشد. فهم دقیق این هم آسان نیست که بدانیم مقصود از عبارتی چون «مشارکت در غیرمادّی بودن» یا غیرمادّیت به حکم ماهیت[5] چه بود. احتمالاً دیدگاه پومپوناتسی، اگر به عبارت‌های جدیدتر ترجمه شود، همان دیدگاه «اصالت پدیدار ثانوی»[۶] باشد. در هر حال، سخن اصلی او این بود که تحقیق در حقایق تجربی این اجازه را به آدمی نمی‌دهد که بگوید نفس آدمی نوعی شناخت یا اراده دارد که می‌تواند مستقل از بدن دست به عمل بزند و جایگاه آن در مقام صورت بدن مانع از نامیرایی طبیعی آن است. برای این‌که نفس

1. *De immortalitate animae,* 10; *Apologia,* 1, 3.
2. *Ibid.*
3. *De immortalitate animae,* 9.
4. Cf. *Ibid.*, 9-10.
5. *immaterialis secundum quid*
6. epiphenomenalism

نامیرایی طبیعی داشته باشد رابطهٔ آن با بدن باید همان رابطه‌ای باشد که افلاطونیان پذیرفته‌اند، و هیچ مدرک تجربی نیست که نظریهٔ افلاطونی را تأیید کند. پومپوناتسی به این امر ملاحظات دیگری را افزود که نتیجهٔ قبول نظریهٔ سلسله‌مراتب موجودات بود. نفس ناطقهٔ آدمی در رتبهٔ میانی قرار دارد؛ مثل نفس‌های پست‌تر، صورت بدن است، هر چند برخلاف آن‌ها در اعمال عالی‌تر خود به فراسوی مادّه می‌رود؛ مثل عقول متمایز [= جدا از هم] ذوات را می‌شناسد، هرچند برخلاف آن‌ها این شناسایی را فقط در و با رجوع به جزئی عینی به دست می‌آورد.[۱] نفس ناطقهٔ آدمی در مورد مواد [= لوازم] شناخت خود به بدن وابسته است، هر چند در کاربرد مادّه‌ای که ادراک حسی به دست داده است فراتر از مادّه می‌رود.

در بالا به ناسازگاری آموزهٔ پومپوناتسی اشاره شد؛ و نمی‌دانم که چگونه می‌توان این ناسازگاری را انکار کرد. اما باید به یاد داشت که او قبل از این‌که نامیرایی نفس را از نظر عقلانی امری اثبات‌شده بداند به برآوردن دو شرط نیازمند بود.[۲] قبل از هر چیز باید نشان داد که خود عقل، با همان ماهیتی که به نام عقل دارد، فراتر از مادّه است؛ ثانیاً باید نشان داد که عقل در اکتساب مواد شناخت از بدن مستقل است. پومپوناتسی اولین مورد را پذیرفت؛ او دومین مورد را مخالف با حقایق تجربی تلقی کرد. بنابراین، نامیرایی طبیعی نفس را نمی‌توان فقط با عقل اثبات کرد، زیرا، برای اثبات آن، باید هر دو مورد را به اثبات رساند.

پومپوناتسی همین‌طور متوجه آن دسته از ایرادهای اخلاقی‌ای بود که در مخالفت با آموزه‌اش مطرح شده بودند، یعنی این‌که آموزهٔ او با انکار وجود کیفرها در جهان آخرت، با منحصرساختن اجرای عدالت الهی به جهان حاضر، که به‌طور بدیهی در این جهان همواره برآورده نمی‌شود، و مهم‌تر از همه، با محروم‌ساختن آدمی از امکان رسیدن به هدف نهایی خود، اخلاقیات را ویران ساخته است. در خصوص نخستین مطلب، پومپوناتسی نشان داد که فضیلتْ خودبه‌خود بر هر چیز دیگری ترجیح دارد و پاداش فضیلتْ خودِ فضیلت است. آدمی با جان‌دادن در راه وطن یا با دوری از عمل غیرعادلانه

---

۱. دربارهٔ معرفت ذهن آدمی به کلیات، به‌طور مثال، ← *Apologia*, 1, 3.

2. *De immortalitate animae,* 4.

یا گناه، و نه روی آوردن به آن‌هاست که به فضیلت دست می‌یابد. آدمی با گزینش گناه یا بدنامی به جای مرگ، به نامیرایی دست نمی‌یابد، جز این‌که شاید نامیراییِ شرمساری و سرافکندگی در ذهن آیندگان [برایش تحقق می‌یابد]، حتی اگر ظهور مرگی که از آن گریزی نیست کمی دیگر به تأخیر بیفتد.[1] حقیقت این است که اگر بیشتر مردم بر این تصور باشند که مرگ پایان هر چیزی است شرمساری یا رذیلت را ترجیح می‌دهند؛ اما این نکته فقط حاکی از این است که آنان ماهیت واقعی فضیلت و رذیلت را نمی‌شناسند.[2] به علاوه، همین نکته نشان می‌دهد که چرا قانونگذاران و حکمرانان باید از مجازات‌ها کمک بگیرند. در هر حال، به اعتقاد پومپوناتسی، فضیلت پاداش خود فضیلت است، و پاداش ذاتی[3]، که خودِ فضیلت است، به تناسب کاهش می‌یابد، همان‌طور که پاداش عَرَضی[4] (پاداشی که با خود فضیلت نامرتبط است) افزایش می‌یابد. این گفته احتمالاً راه ناشیانهٔ اظهار این سخن باشد که فضیلت به تناسب کاهش می‌یابد، زیرا آدمی با نظر به کسب چیزی غیر از خودِ فضیلت به دنبال فضیلت می‌گردد. دربارهٔ مشکل مربوط به عدالت الهی، او مدعی است که هیچ عمل خوبی هرگز بی‌پاداش نمی‌ماند و هیچ عمل بدی هرگز بی‌جزا نمی‌ماند، زیرا فضیلتْ پاداش خود فضیلت است و رذیلتْ جزای خود رذیلت است.[5]

پومپوناتسی در خصوص غایت آدمی یا هدف از وجود آدمی اصرار دارد که این غایتْ اخلاقی است. غایت آدمی نمی‌تواند آن‌گونه تفکر نظری‌ای باشد که به انسان‌های اندکی اعطا شده است؛ همچنین نمی‌تواند عبارت از مهارت فنی باشد. فیلسوف‌بودن یا بنّابودن در توان هر کسی نیست،[6] اما فضیلت‌مندبودن در توان هر کسی هست. کمال اخلاقی غایت عمومی نسل بشر است، «زیرا در صورتی که همهٔ انسان‌ها غیور و کاملاً اخلاقی باشند جهان کاملاً حفظ می‌شود[7]، اما اگر همه فیلسوف یا آهنگر یا بنّا شوند چنین نخواهد بود».[8] می‌توان در درون محدودهٔ جهان فانی به‌قدر کافی به این غایت اخلاقی

---

1. *Ibid.*, 14.
2. *Ibid.*
3. essential reward *(praemium essentiale)*
4. accidental reward *(praemium accidentale)*
5. *De immortalitate animae,* pp. 13-14.
6. *Ibid.*, 14.
7. completely preserved *(perfectissime conservaretur)*
8. *Ibid.*

دست یافت؛ ذهن پومپوناتسی با این عقیدهٔ کانت که نامیرایی پیشفرض دستیابی آدمی به خیر کامل است بیگانه بود. و او در پاسخ به این استدلال که آدمی میلی طبیعی به نامیرایی دارد و این میل را نمی‌توان محکوم به شکست دانست، می‌گوید همچنان که در آدمی واقعاً میلی طبیعی به نمردن وجود دارد، این میل به صورت غریزی در حیوان با دوری از مرگ حضور دارد که اساساً با میل آدمی در این امر تفاوت نمی‌کند، درحالی‌که اگر مقصود از آن میلی استنباطی یا عقلانی باشد نمی‌توان وجود چنین میلی را دلیلی بر نامیرایی گرفت، زیرا ابتدا باید نشان داد که این میل غیرمنطقی نیست. می‌توان میل به همهٔ مواهب الهی را متصور ساخت، اما این نتیجه به دست نمی‌آید که چنین میلی تحقق خواهد یافت.[۱]

پومپوناتسی در کتاب دربارهٔ علل آثار طبیعی معجزه‌ها یا دربارهٔ جادوها[۲] (که معمولاً به دربارهٔ جادوها[۳] مشهور است) می‌کوشد از عجایب و معجزاتْ تبیینی طبیعی به دست دهد. او به تأثیرات ستاره‌ها اهمیت زیادی می‌دهد؛ البته تبیین‌های اختربینانهٔ او مطمئناً تبیین‌هایی طبیعت‌گرایانه‌اند، هر چند خطا باشند. او نظریهٔ ادواری تاریخ یا تکرار تاریخ را نیز پذیرفت، نظریه‌ای که او ظاهراً حتی در مورد خود مسیحیت هم صادق می‌دانست. اما پومپوناتسی، به‌رغم نظریه‌های فلسفی‌اش، خود را یک مسیحی راستین می‌دانست. به‌طور مثال، فلسفه نشان می‌دهد که در باب نامیرایی نفس آدمی هیچ مدرکی وجود ندارد؛ برعکس، فلسفه ما را به راهی می‌برد که فانی‌بودن نفس را مسلم بگیریم؛ اما وحی نشان داده است که نفس نامیراست. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، آموزهٔ پومپوناتسی دربارهٔ فناپذیری نفس در پنجمین شورای لاتران محکوم شد و نیفوس و دیگران در آثار خودْ او را مورد حمله قرار دادند؛ اما او هرگز گرفتار درگیری جدی‌تری نشد.

سیمون پورتای ناپلی[۴] (ف: ۱۵۵۵)، در کتاب‌های دربارهٔ اصول اشیاءِ طبیعی[۵] و دربارهٔ نفس و ذهن انسان[۶]، از آموزهٔ پومپوناتسی دربارهٔ فناپذیری نفس آدمی پیروی کرد؛ اما همهٔ شاگردان پومپوناتسی به این راه نرفتند. و دیدیم که مکتب ابن‌رشد نیز مایل بود که موضع

1. *Ibid.*, 10.
2. *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus*
3. *De incantationibus*
4. Simon Porta of Naples
5. *De rerum naturalibus principiis*
6. *De anima et mente humana*

اصلی خود را تعدیل کند. سرانجام دسته‌ای از ارسطوگرایان را داریم که نه می‌توان آن‌ها را در طبقهٔ ابن‌رشدیان جای داد و نه در طبقهٔ اسکندریان. بدین‌ترتیب، آندرو چزالپینو[1] (۱۵۱۹-۱۶۰۳) کوشید که این دو دسته را با هم وفق دهد. شاید او در اصل برای کتاب گیاه‌شناسی خود قابل اشاره باشد؛ او در سال ۱۵۸۳ دربارهٔ گیاهان در شانزده کتاب[2] را منتشر ساخت. یاکوبوس زابارلّا[3] (۱۵۳۲-۱۵۸۹)، با این‌که یک ارسطوییِ وفادار بود، مسائل مهم بسیاری را بلاتکلیف رها کرد. به‌طور مثال، اگر کسی ازلیت حرکت و جهان را بپذیرد، می‌تواند محرک اول ازلی را نیز بپذیرد؛ اما اگر کسی منکر ازلیت حرکت و جهان باشد، برای قبول محرک اول ازلی هیچ دلیل فلسفی قانع‌کننده‌ای ندارد. در هر حال، نمی‌توان اثبات کرد که آسمان، خود، موجودی متعال نیست. همین‌طور، اگر کسی ذات نفس را صورت بدن تلقی کند، حکم خواهد کرد که نفسْ فانی است؛ اما اگر کسی ذات نفس را اعمال عقلانی نفس تلقی کند، درخواهد یافت که نفس فراتر از مادّه است. از سوی دیگر، عقل فعال همان خودِ خداست، و عقل منفعل آدمی را همچون ابزار به کار می‌گیرد؛ و این سؤال که آیا نفس آدمی فناناپذیر است یا نه، تا آن‌جا که به فلسفه مربوط است، حل ناشده رها می‌شود. پس از زابارِلّا، کرسی او را در پادوا کایسار کرمونینوس[4] (۱۵۵۰-۱۶۳۱) اشغال کرد؛ او انکار می‌کرد که آدمی بتواند به یقین از حرکت آسمان به وجود خدا یا محرک پی ببرد. به عبارت دیگر، نظریهٔ طبیعت همچون نظامی کم‌وبیش مستقل یک پیشرفت بود؛ و، در واقع، کایسار کرمونینوس بر استقلال علم فیزیکی تأکید داشت. اما او نظریه‌های علمی خود را بر نظریه‌های ارسطو مبتنی کرد و نظریه‌های جدیدتر فیزیکی، مثلاً «ستاره‌شناسی کپرنیکی»[5]، را رد کرد. گفته می‌شود که او دوست گالیله بوده است، کسی که در آن‌جا که باید ضرورتاً ستاره‌شناسی ارسطویی را رها می‌کرد نگاه‌کردن با تلسکوپ را رد کرد.

تأثیر پومپوناتسی بر لوسیلیوس وانینی[6] (۱۵۸۵-۱۶۱۹)، که به اتهام «بدعتگذار»[7] در

---

1. Andrew Cesalpino
2. *De plantis libri XVI*
3. Jacobus Zabarella
4. Caesar Cremoninus
5. Copernican astronomy
6. Lucilius Vanini
7. heretic

تولوز محبوس و سوزانده شد، شدید بود. او نویسندهٔ کتاب تالار مشیت الهی[1] (۱۶۱۵) و دربارهٔ اسرار حیرت‌انگیز ملکه و الههٔ موجودات فانی: طبیعت ـ در چهار کتاب[2] (۱۶۱۶) بود. به نظر می‌رسد که او، با این‌که متهم به الحاد بود و گفته می‌شود که آن را در نخستین اثرش کتمان کرده بود، به نوعی وحدت وجود اعتقاد داشت.

گذشته از آثاری که دانشمندان دربارهٔ متن ارسطو نوشته‌اند، تصور می‌کنم نمی‌توان گفت که ارسطوییان رنسانس در آنچه برای فلسفه راهگشا بود سهم زیادی داشته باشند. در مورد پومپوناتسی و اشخاصی مثل او می‌توان گفت که آنان مشوق دیدگاهی «طبیعت‌گرایانه» بودند؛ اما رشد فیزیک جدید را نمی‌توان به نفوذ ارسطوییان نسبت داد. رشد آن تا حد زیادی پیشرفت‌های ریاضی را ممکن ساخت، و با وجود ارسطوییان، و نه برای ارسطوییان، به رشد و بالندگی رسید.

در بخش شمالی اروپا فیلیپ ملانشتون (۱۴۹۷ـ۱۵۶۰)، با این‌که همکار و مصاحب مارتین لوتر ـ دشمن مصمم ارسطوگرایی مدرسی ـ بود، خود را یک انسان‌گرا معرفی کرد. او، که در حال و هوای جنبش انسان‌گرایانه تعلیم دیده بود، بعداً زیر تأثیر لوتر قرار گرفت و انسان‌گرایی را رد کرد؛ اما این حقیقت که این دید تنگ‌نظرانه زیاد طول نکشید نشان می‌دهد که او در درون خود همواره انسان‌گرا بوده است. او مهم‌ترین انسان‌گرای اوایل جنبش پروتستان شد و به سبب کار آموزشی خود به معلم آلمانی[3] شهرت یافت. او فلسفهٔ ارسطو را واقعاً تحسین می‌کرد. با این‌که در مقام یک اندیشمند تا حدودی التقاط‌گرا بود، آرمانش پیشرفت اخلاقی از راه مطالعهٔ آثار کلاسیک و انجیل‌ها بود. او به مابعدالطبیعه علاقهٔ اندکی داشت، و نظرش در باب منطق، آن‌طور که در کتاب‌های درسی منطقی‌اش آمده است، زیر تأثیر نظریهٔ رودولف آگریکولا بود. او ارسطو را به معنایی اسم‌گرایانه تفسیر می‌کرد؛ و، هرچند در کتابش به نام تفسیرِ دربارهٔ نفس[4] (که در آن عقایدی که غیرمستقیم از جالینوس[5] اقتباس شده‌اند به ظهور می‌رسند) و در کتابش زیر

1. *Amphitheatrum aeternae providentiae*
2. *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor*
3. *Praeceptor Germaniae*
4. *Commentarius de anima*
5. Galen

عنوان خلاصهٔ فلسفهٔ اخلاق[1] و اصول آموزهٔ اخلاقی[2] آزادانه از [آرای] ارسطو استفاده کرد، کوشید تا ارسطوگرایی را با وحی هماهنگ سازد و با تعالیم مسیحی مورد حمایت قرار دهد. آن چیزی که در تعالیم ملانشتون برجسته بود آموزهٔ اصول فطری او، مخصوصاً اصول اخلاقی، و آموزهٔ سرشت فطری تصور خدا بود، که هر دو از راه نور طبیعی[3] شهود می‌شوند. این آموزه برخلاف این دیدگاه ارسطویی بود که ذهن یک لوح نانوشته[4] است.

بهره‌برداری ملانشتون از ارسطو در دانشگاه‌های لوتری تأثیرگذار بود، هرچند این امر به مذاق همهٔ اندیشمندان پروتستان خوش نیامد، و مباحث پرشوری درگرفت، که از بین آن‌ها می‌توان به مناظرهٔ هفتگی بین فلاتسیوس[5] (ایلیریکوس)[6] و اشتریگل[7] دربارهٔ آزادی اراده در سال ۱۵۶۰ در وایمار[8] اشاره کرد. ملانشتون به آزادی اراده معتقد بود؛ اما فلاتسیوس دریافت که این آموزه ــ که مورد حمایت اشتریگل بود ــ در تضاد با نظریهٔ درست «گناه نخستین»[9] است. به‌رغم این‌که ملانشتون تأثیر زیادی گذاشته بود همواره بین الهیات انعطاف‌پذیر پروتستان و فلسفهٔ ارسطویی تنش آشکاری وجود داشت. خود لوتر منکر کل آزادی آدمی نبود، اما این نکته را مورد توجه قرار نداد که آن آزادی که پس از هبوط به آدمی داده شده است برای این‌که او بتواند به اصلاح اخلاقی دست یابد کافی است. بنابراین، کاملاً طبیعی بود که بین کسانی که خود را شاگردان واقعی لوتر می‌دانستند و کسانی که پیرو ارسطوگرایی ملانشتون ــ که تا حدودی دوست ناهمگن لوترگرایی سنتی بود ــ به شمار می‌رفتند مجادله‌ای به راه افتد. به علاوه، مطمئناً، همان‌طور که قبلاً ذکر شد، بین راموسی‌ها، ضدراموسی‌ها و نیمه‌راموسی‌ها نیز مشاجره‌هایی وجود داشتند.

۳. در بین سایر احیاکنندگان سنّت‌های فلسفی باستان می‌توان به یوستوس لیپسیوس[10] (۱۵۴۷-۱۶۰۶)، نویسندهٔ کتاب‌های راهنمای فلسفهٔ رواقی[11] و فلسفهٔ طبیعی

1. *Philosophiae moralis epitome*
2. *Ethicae doctrinae elementa*
3. *lumen naturale*
4. *tabula rasa*
5. Flacius
6. Illyricus
7. Strigel
8. Weimar
9. original sin
10. Justus Lipsius
11. *Manuductio ad stoicam philosophiam*

رواقی[1]، که رواقی‌گرایی را احیا کرد، و ادیب مشهور فرانسوی میشل دو مونتِنی (۱۵۳۳ـ۱۵۹۲)، که «شکاکیت پیرونی»[2] را احیا کرد، پرداخت. مونتِنی در مقالات[3] خود استدلال‌های باستانی مربوط به شکاکیت را احیا کرد: نسبیت تجربهٔ حسی، عدم امکان فائق‌آمدن عقل بر همین نسبیت برای دستیابی قطعی به حقیقت مطلق، تغییر مداوم عین و ذهن، نسبیت احکام ارزشی، و غیره. خلاصه، آدمی مخلوق بی‌چیزی است که برتری دلخوش‌کنندهٔ او بر حیوانات، تا حد زیادی، ادعایی بیهوده و توخالی است. بنابراین، او باید خود را تسلیم وحی الهی سازد، همان چیزی که یقین فقط با آن به دست می‌آید. در عین حال، مونتنی به مفهوم «طبیعت» اهمیت قابل ملاحظه‌ای می‌داد. طبیعت به هر کس ویژگی برجسته‌ای می‌دهد که اساساً تغییرناپذیر است؛ و وظیفهٔ تعلیم و تربیت اخلاقی همانا تحریک و حفظ خودانگیختگی و اصالت این موهبت طبیعی است و نه این‌که سعی کنیم آن را با روش‌های مدرسه‌گرایی به صورت الگویی قالبی درآوریم. اما مونتنی انقلابی نبود؛ او بیشتر بر این اعتقاد بود که آن گونه صورت زندگی که در ساختار اجتماعی و سیاسی کشور تجسم یافته است بیانگر قانون طبیعت است که آدمی باید خود را تسلیم آن بکند. همین امر در مورد دین هم صادق است. مبنای نظری هر دین خاصی را نمی‌توان عاقلانه ایجاد کرد؛ اما آگاهی اخلاقی و پیروی از طبیعت، قلب دین را تشکیل می‌دهد، و این‌ها فقط با هرج و مرج دینی لطمه خواهند دید. مونتنی در این محافظه‌کاری عملی مطمئناً به روح شکاکیت پیرونی معتقد بود که در آگاهی از جهل آدمی به دلیل دیگری برای پیروی از صورت‌های اجتماعی، سیاسی و دینیِ سنّتی یافت می‌شود. به‌طور کلی، گرایش شکاکانه در مورد مابعدالطبیعه ظاهراً برای این مطرح شد که به تأکید بر علم تجربی رهنمون شود؛ اما، تا آن‌جا که به خود مونتنی مربوط می‌شود، شکاکیت او بیشتر شکاکیت یک ادیب فرهیخته بود، هرچند او بیش از حد زیر تأثیر آرمان اخلاقی سقراط و آرمان‌های رواقی «سکوت»[4] و پیروی از طبیعت بود.

پی‌یر شارون[5] (۱۵۴۱ـ۱۶۰۳)، که حقوقدان و بعد کشیش شد، از جملهٔ دوستان

1. *Physiologia Stoicorum*

2. Pyrrhonic scepticism

3. *Essais*

۴. tranquillity (آرامش)

5. Pierre Charron

مونتنی بود. او در کتاب سه حقیقت علیه همهٔ ملحدان، مشرکان، یهودیان، مسلمانان، مبدعان، و منافقان[1] (۱۵۹۳) معتقد بود که وجود خدای یگانه، حقیقت دین مسیحی، و مخصوصاً حقیقت مذهب کاتولیک، سه حقیقت اثبات‌شده هستند؛ اگرچه در اصلی‌ترین اثر خود، یعنی دربارهٔ حکمت[2] (۱۶۰۱)، موضع شکاکانه‌ای را از مونتنی پذیرفت، آن را در ویرایش دوم کتاب تعدیل کرد. آدمی نمی‌تواند در باب حقایق مابعدالطبیعی و کلامی به یقین برسد؛ اما «خودشناسی»[3] آدمی، که جهل ما را برایمان آشکار می‌سازد، همین‌طور برایمان آشکار می‌سازد که ما اختیاری داریم و بدان‌وسیله می‌توانیم استقلال اخلاقی به دست آوریم و بر عواطف خود تسلط یابیم. درک و تصدیق آرمان اخلاقی حکمت واقعی است، و این حکمتِ واقعی از دینِ آمرانه مستقل است. «ای کاش آدمی بدون بهشت و جهنم آدم خوبی باشد؛ به نظر من این کلمات هولناک و ناخوشایندند که "اگر مسیحی نبودم، اگر از خدا و لعن و نفرین نمی‌ترسیدم فلان یا بهمان کار را می‌کردم"»[4].

فرانسیس سانشیش[5] (حدود ۱۵۵۲-۱۶۳۲)، که در پرتغال متولد شده بود، در بوردو[6] و ایتالیا تحصیل کرد، و طب را ابتدا در مونپلیه و بعد در تولوز تدریس کرد، یکی دیگر از «پیرونی‌ها»[7] [= شکاک‌ها] بود. سانشیش در کتاب چرا شناخت ممکن نیست؟[8]، که در سال ۱۵۸۰ انتشار یافت، معتقد بود که اگر مقصود از کلمهٔ «شناختن» معنای کامل آن، یعنی آرمان شناخت کامل، باشد، آدمی نمی‌تواند چیزی را بشناسد. تنها خدایی که هر چیزی را آفریده است، هر چیز را می‌شناسد. شناخت آدمی یا بر ادراک حسی یا بر درون‌نگری مبتنی است. ادراک حسی قابل اعتماد نیست، درحالی‌که درون‌نگری، با این‌که ما را در باب وجود خودمان مطمئن می‌سازد، نمی‌تواند از وجود خودمان تصور واضحی به دست بدهد؛ شناخت ما از خودمان مبهم و نامعیّن است. درون‌نگری هیچ تصویری از خودمان به ما نمی‌دهد، و بدون یک تصویر نمی‌توانیم تصور واضحی داشته باشیم. از سوی دیگر، هرچند ادراک حسی تصاویر روشنی به دست ما می‌دهد، بعید

1. *Trois vérités contre tous les athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques*

2. *De la sagesse*

3. self-knowledge

4. *De la sagesse*, 2, 5, 29.

5. Francis Sanchez

6. Bordeaux

7. Pyrrhonist

8. *Quod nihil scitur*

است که این تصویرها شناخت کاملی از اشیاء به ما بدهند. به علاوه، چون کثرت اشیاء فراهم‌آورندهٔ نظامی یکپارچه است، تا کل این نظام شناخته نشود نمی‌توان به شناخت کامل هیچ چیزی دست یافت؛ و ما نمی‌توانیم کل این نظام را بشناسیم.

سانشیش منکر این بود که ذهن آدمی بتواند به شناخت کامل چیزها دست یابد، اما اصرار داشت که می‌توان در مورد برخی از چیزها به شناختی تقریبی دست یافت و راه آن مشاهده است نه منطق ارسطویی ـ مدرسی. منطق ارسطویی ـ مدرسی از تعریف‌هایی صرفاً لفظی و از آن‌گونه برهان‌های قیاسی بهره می‌گیرند که پیشفرضشان اصولی است که حقیقت آن‌ها به‌هیچ‌وجه روشن نیست. در بین شکاکان اصلی احتمالاً سانشیش، بهتر از همه، راهی را پیش‌بینی کرد که بنا بود فلسفه و علم در پیش بگیرند؛ اما گرایش شکاکانهٔ او مانع از این بود که عقایدی مثبت و سازنده به دست دهد. به‌طور مثال، ایرادهای او بر منطق استنتاجی قدیم این انتظار را در آدمی به وجود می‌آورد که او آشکارا بر تحقیق تجربی طبیعت تأکید داشته باشد؛ اما گرایش شکاکانهٔ او به ادراک حسی مانع از این بود که در تحولات فلسفهٔ طبیعی سهم مثبت و ارزشمندی داشته باشد. شکاکیّت این اندیشمندان عهد رنسانس، بی‌تردید، نشانهٔ دورهٔ انتقالی بین اندیشهٔ قرون وسطا و نظام‌های سازندهٔ عهد «جدید» بود؛ اما خود شکاکیت گذرگاهی بی‌مقصد بود.

فصل پانزدهم

نیکولاس کوسایی

حیات و آثار ــ تأثیر نظریهٔ اصلی نیکولاس بر فعالیت عملی او ــ «سازگاری متضادها»[1] ــ «جهالت آگاهانه» ــ رابطهٔ خدا با جهان ــ «عدم تناهی» جهان ــ نظام جهانی و نفس جهان ــ انسان، عالَم صغیر؛ مسیح ــ وابستگی‌های فلسفی نیکولاس

۱. نیکولاس کوسایی کسی نیست که به‌آسانی بتوان او را در طبقه‌ای جای داد. فلسفهٔ او را غالباً زیر عنوان «فلسفهٔ قرون وسطا» گنجانده‌اند، و مطمئناً دلایل خوبی برای این کار دارند. آموزه‌های آیین کاتولیک و سنّت مدرسی زمینهٔ اندیشهٔ او را تشکیل می‌دهند، و او بی‌تردید به‌شدت زیر تأثیر تعدادی از اندیشمندان قرون وسطا بود. بدین‌ترتیب، موریس دو وولف، هنگامی که خطوط کلی اندیشه‌های کوسایی را در جلد سوم تاریخ فلسفهٔ قرون وسطای خود مطرح می‌کند، در مورد او می‌گوید: «او به‌رغم این‌که نظریه‌های جسورانه‌ای دارد فقط ادامه‌دهندهٔ گذشته است»[2]، و او «قرون وسطایی و مدرسی است».[3] از سوی دیگر، نیکولاس در قرن پانزدهم می‌زیست و حدود سی سال از عمر او با حیات مارسیلیوس فیکینوس مصادف بود. به علاوه، هرچند می‌توان در فلسفهٔ او بر عناصر سنّتی تأکید ورزید و او را در زمرهٔ قرون وسطاییان پنداشت، به همان اندازه هم می‌توان در اندیشهٔ او بر عناصر پیشرو تأکید کرد و او را با آغازه‌های «فلسفهٔ جدید» مرتبط

1. coincidentia oppositorum
2. p. 207.
3. p. 211.

ساخت. اما به‌نظر می‌رسد که ترجیح دارد او را اندیشمند انتقالی، فیلسوفی از عهد رنسانس بدانیم که قدیم را با جدید درآمیخت. به‌نظر می‌رسد که بحث از او صرفاً با عنوان اندیشمند قرون وسطایی مستلزم غفلت از وجود آن عناصری در فلسفهٔ او باشد که روابط واضحی با جنبش‌های فکری فلسفی عهد رنسانس دارند و نیز مستلزم غفلت از آن عناصری باشد که بعداً در نظام اندیشمندی مثل لایبنیتس دوباره پدیدار می‌شوند. با وجود این، حتی اگر کسی بخواهد نیکولاس کوسایی را در گروه فیلسوفان عهد رنسانس جای دهد، هنوز این مشکل باقی است که فلسفهٔ او را باید به کدام جریان فکری عهد رنسانس نسبت داد. آیا باید او را به دلیل این‌که زیر تأثیر سنّت نوافلاطونی بود با افلاطونیان مرتبط ساخت؟ یا آیا دیدگاه او را در باب طبیعت با این عنوان که به معنایی نامتناهی است بیشتر گویای این دانست که او با فیلسوفی مثل جوردانو برونو مرتبط بوده است؟ اگر کسی افلاطون‌گرایی را به معنای بسیار وسیع در نظر بگیرد، بی‌تردید می‌توان برای افلاطون‌گرا نامیدن او زمینه‌هایی را پیدا کرد؛ اما اگر کسی او را در همان گروه افلاطونیان ایتالیا جای دهد به کاری عجیب و غریب دست زده است. بی‌تردید برای فیلسوف طبیعت‌نامیدن او زمینه‌هایی وجود دارد؛ اما او پیش از هرچیزی یک مسیحی بود، و برخلاف برونو وحدت وجودی نبود. او به‌هیچ‌وجه طبیعت را به مقام خدایی نرساند؛ و نمی‌توان او را در گروه دانشمندان جای داد، حتی اگر او به ریاضیات علاقه‌مند بوده باشد. از همین‌روست که راه حل را در این دیدم که فصلی را به او اختصاص دهم. و معتقدم که شایسته است به او فصلی اختصاص داده شود. او، با این‌که روابط زیادی [با دیگران] داشت، قائم به خود بود.

نیکولاس کریفتس[۱] یا کرپس[۲] (کوسایی) در سال ۱۴۰۱ در [دهکدهٔ] کوزا (کوسا)[۳] در [درهٔ] موزل[۴] متولد شد. او، که در نوجوانی از تعلیمات فرقهٔ برادران زندگی عادی در دِونتر بهره‌مند شده بود، بعداً در دانشگاه‌های هایدلبرک (۱۴۱۶) و پادوا (۱۴۱۷ـ۱۴۲۳) تحصیل کرد و در «قانون شرع»[5] به درجهٔ دکتریٰ دست یافت. در سال

۱. Nicholas Kryfts، یعنی همان کوسانوس. ـ م.

2. Krebs

3. Cusa

4. Moselle

۵. Canon Law، قانون شرع یا مذهب؛ مجموعهٔ کتاب مقدس مذهبی که رسماً مورد قبول و اعتقاد کلیساست. ـ م.

۱۴۲۶ به کشیشی منصوب شد و در کوبلنتس[1] مقامی به دست آورد، اما در سال ۱۴۳۲ چون کنت فون ماندرشید[2] می‌خواست اسقف تریر[3] بشود به «شورای بازل»[4] فرستاده شد. نیکولاس در امور شورا درگیر شد و خود را طرفدار میانه‌روِ «مسالمت‌جویی»[5] نشان داد، اما بعداً به سوی پاپ روی آورد و از طرف منصب پاپی راهی مأموریت‌های مختلفی شد. به‌طور مثال، او در ارتباط با مذاکرات برای پیوند مجدد کلیسای شرق با روم، که (موقتاً) در شورای فلورانس تحقق یافت، به بیزانس رفت. در سال ۱۴۴۸ به مقام کاردینالی منصوب شد و در سال ۱۴۵۰ به اسقفی بریکسون رسید؛ و این در حالی است که او از سال ۱۴۵۱ تا ۱۴۵۲ نمایندهٔ پاپ در آلمان بود. او در ماه اوگوست سال ۱۴۶۴ در تودی[6] در اومبریا[7] از دنیا رفت.

نیکولاس به‌رغم فعالیت‌های مذهبی‌اش آثار قابل ملاحظه‌ای از خود به جای گذاشت؛ نخستین اثر مهم او دربارهٔ توافق جامع[8] (۱۴۳۳-۱۴۳۴) است. آثار فلسفی او عبارتند از دربارهٔ نادانیِ آموخته[9] و دربارهٔ حدس‌ها[10] (۱۴۴۰)، دربارهٔ خدای پنهان[11] (۱۴۴۴) و دربارهٔ جست‌وجوی خدا[12] (۱۴۴۵)، دربارهٔ سِفر پیدایش[13] (۱۴۴۷)، دفاع از نادانیِ آموخته[14] (۱۴۴۹)، کتاب عوام[15] (۱۴۵۰)، دربارهٔ رؤیت خدا[16] (۱۴۵۳)، دربارهٔ امکانِ (قوهٔ) بالفعل[17] (۱۴۶۰)، چهار رساله دربارهٔ لاغیر[18] (۱۴۶۲)، در شکار عقل[19] (۱۴۶۳) و در اوج تأمل[20] (۱۴۶۴). به علاوه، او در باب موضوعات ریاضی هم دست به تألیف زد، مثل دربارهٔ تکامل هندسه[21] (۱۴۵۰)، دربارهٔ همهٔ [مباحث] ریاضی[22] (۱۴۵۳) و دربارهٔ ریاضی کامل[23] (۱۴۵۸)، و دربارهٔ موضوعات کلامی هم تألیفاتی داشت.

---

1. Coblenz
2. Count von Manderscheid
3. Trier
4. the Council of Basle
5. conciliar party
6. Todi
7. Umbria
8. *De concordantia catholica*
9. *De docta ignorantia*
10. *De coniecturis*
11. *De Deo abscondito*
12. *De quaerendo Deum*
13. *De Genesi*
14. *Apologia doctae ignorantiae*
15. *Idiotae libri*
16. *De visione Dei*
17. *De possest*
18. *Tetralogus de non aliud*
19. *De venatione sapientiae*
20. *De apice theoriae*
21. *De transmutationibus geometricis*
22. *De mathematicis complementis*
23. *De mathematica perfectione*

۲. اندیشهٔ نیکولاس کوسایی زیر سیطرهٔ نظریهٔ وحدت بود که ترکیب هماهنگ متضادها تلقی می‌شد. در ساحت مابعدالطبیعی، این اندیشه در نظریهٔ او دربارهٔ خدا همچون سازگاری متضادها یعنی ترکیب اضداد مطرح شد، که متعالی و در عین حال دربرگیرندهٔ کمالات مختلف مخلوقات است. اما نظریهٔ وحدت همچون سازگاری یا ترکیب هماهنگ اضداد به حوزهٔ فلسفهٔ نظری محدود نبود؛ این نظریه تأثیر شدیدی بر فعالیت عملی نیکولاس داشت، و تغییر جهت او به کلیسای پاپ را به‌تفصیل توضیح می‌دهد. تصور می‌کنم که توضیح این‌که مسئله از چه قرار بوده است بجا باشد.

زمانی که نیکولاس به شورای بال رفت و کتاب دربارهٔ توافق جامع را منتشر ساخت دریافت که وحدت مسیحیت در معرض خطر است، و او از آرمان حفظ این وحدت الهام گرفت. او همراه با تعدادی از دیگر کاتولیک‌های مخلص بر این باور بود که بهترین راه حفظ یا احیای این وحدت عبارت از تأکید بر جایگاه و حقوق شوراهای عمومی است. او، همانند سایر اعضای گروه مسالمت‌جو، به این باور دلگرم بود که شورای کنستانس (۱۴۱۴ـ۱۴۱۸) برای پایان بخشیدن به تفرقهٔ بزرگ که مسیحیت را پاره‌پاره کرده و مایهٔ ننگ شده بود نقش خود را ایفا می‌کند. او در آن زمان به حق طبیعی حاکمیت مردم نه‌تنها بر دولت، بلکه بر کلیسا هم معتقد بود؛ در واقع، او همواره از استبداد و هرج و مرج نفرت داشت. در دولت، فرمانروا قدرت خود را مستقیم یا بی‌واسطه نه از خدا، بلکه از مردم می‌گیرد. به اعتقاد او، در کلیسا، شورای عمومی، که نمایندهٔ معتقدان به آن است، بر پاپ برتری دارد، زیرا او فقط تفوق اجرایی دارد و شورا می‌تواند به دلایل قاطعی معزولش کند. هرچند او به امپراتوری معتقد بود، آرمانش امپراتوری غول‌آسایی نبود که حقوق و وظایف حاکمان و شاهزادگان ملی را نادیده بگیرد یا ابطال کند: آرمان او بیشتر آرمان تشکیل کشورهای همپیمان [= فدرالی] بود. به همین صورت، هرچند او به‌شدت به وحدت کلیسا معتقد بود، اعتقاد داشت که با نظریهٔ مسالمت‌جویانه و معتدل، و نه با اصرار بر جایگاه برتر منصب پاپی، می‌توان به این وحدت دست یافت. مقصود من از این سخن این نیست که بگویم نیکولاس در آن زمان بر این باور نبود که نظریهٔ مسالمت‌جویانه از لحاظ نظری موجّه است یا او از آن فقط به دلایل عملی حمایت می‌کرد، زیرا او دریافت که وحدت کلیسا بدین‌ترتیب بهتر حفظ می‌شود و اگر برتری شوراهای عمومی پذیرفته شود، اقبال از اصلاحات دینی امکان بیشتری خواهد داشت.

اما این ملاحظات عملی مطمئناً بر او تأثیرگذار بود. به علاوه، برای او دیدگاهی «مردم‌سالارانه»[1] دربارهٔ کلیسا، که وحدت در کثرت را به گونهٔ هماهنگ تأمین کند و نظر حقوقی در نظریهٔ مسالمت‌جویانه بیان شده باشد، جذابیت زیادی داشت. هدف او وحدت در کلیسا، وحدت در دولت، و وحدت بین کلیسا و دولت بود؛ اما وحدتی که هدف او بود، چه در کلیسا و چه در دولت، یا بین کلیسا و دولت، وحدتی نبود که نتیجهٔ فسخ تضادها باشد.

نیکولاس به آن‌جا رسید که نظریهٔ مسالمت‌جویانه را رها کرد و پرچمدار منصب پاپی شد. این تغییر دیدگاه مطمئناً حاکی از آن بود که دیدگاه‌های نظری او دربارهٔ منصب پاپی در مقام منصبی الهی که مرجعیت و حق نظارت دینی بالایی دارد تغییر یافته است. اما در عین حال مطمئناً او زیر تأثیر این اعتقاد بود که هدفش، یعنی وحدت کلیسا، در حقیقت برخاسته از تحقیر جایگاه پاپ در کلیسا نبوده است. او به این فکر رسید که تحقق عملی نظریهٔ مسالمت‌جویانه احتمالاً تفرقهٔ دیگری را به بار می‌آورد نه وحدت بین این دو نهاد را؛ از همین رو، به این نتیجه رسید که جایگاه برتر منصب پاپ را بیانگر وحدت ذاتی کلیسا تلقی کند. همهٔ قدرت‌های محدود کلیسا قدرت خود را از قدرت مطلق یا مستقل، یعنی منصب پاپ، می‌گیرند، همان‌طور که موجودات متناهی و محدود وجود خود را از خداوند مطلق و نامتناهی دریافت می‌کنند.

تغییر دیدگاه او مستلزم قبول نظریه‌های افراطی، مثل نظریهٔ ژیل رُمی، نبود. نظر نیکولاس، به‌طور مثال، تابعیت دولت از کلیسا نبود، بلکه نظر او بیشتر بر رابطهٔ هماهنگ و صلح‌آمیز بین این دو قدرت بود. او همواره در پی سازگاری، هماهنگی، و وحدت در تضاد بود. او در آرمان وحدت، بی‌آنکه تضادها را کتمان کند، شبیه به لایبنیتس است. حقیقت این است که تلاش‌های نیکولاس برای تأمین وحدت هماهنگ به‌هیچ‌وجه همواره موفقیت‌آمیز نبود. تلاش‌های او برای تدارک هماهنگی در حوزهٔ اسقف‌نشین خود کاملاً مؤثر نبود؛ و وحدت مجدد کلیسای شرق با رُم، که در این‌جا درصدد همکاری بود، چندان دوام نیاورد. اما طرح‌ها و آرمان‌های نسبتاً غیرعملی و در واقع گاهی سطحیِ لایبنیتس هم در باب وحدت عملاً تحقق نیافتند.

۳. از نظر نیکولاس، خدا جمع اضداد، یعنی ترکیب متضادها در موجودی یگانه و

---

1. democratic

مطلقاً نامتناهی است. موجودات متناهی ماهیات و کیفیات متضاد دارند و کثیر و مغایر یکدیگرند، درحالی‌که خدا از همهٔ تمایزات و تضادهای موجود در مخلوقات فراتر است. اما خدا، با متحدساختن این تمایزات و تضادها در خود، با شیوهٔ ادراک‌ناپذیری از این‌ها فراتر می‌رود. به‌طور مثال، تمایز ذات و وجود را، که در همهٔ مخلوقات دیده می‌شود، نمی‌توان چون یک تمایز در خدا دانست: در نامتناهی حقیقی، ذات و وجود بر هم منطبق و واحدند. همین‌طور، در مخلوقات بین بزرگی و کوچکی فرق می‌گذاریم، و چون کم‌وبیش فلان یا بهمانند، آن‌ها را دارای درجات مختلفی از اعراض می‌دانیم. اما در خدا همهٔ این تمایزات منطبق بر یکدیگرند. اگر بگوییم که خدا بزرگ‌ترین موجود[1] است، همین‌طور باید بگوییم که خدا کوچک‌ترین موجود[2] است، زیرا خدا اندازه ندارد یا فاقد چیزی است که معمولاً «بزرگی» می‌نامیم. در او بزرگی و کوچکی منطبق بر یکدیگرند.[3] اما نمی‌توانیم ترکیب چنین تمایزها و تضادهایی را درک کنیم. اگر بگوییم خدا اضداد کثیر و جمع آن‌ها[4]ست،[5] باید قبول کنیم که نمی‌توانیم از معنای این عبارت درکی مثبت داشته باشیم. ما یک شیء «متناهی» را در ارتباط با یا در مقایسه با چیزی که از قبل می‌دانیم می‌شناسیم: ما هر شیء را از راه مقایسه، تشابه، عدم تشابه، و تمایز می‌شناسیم. اما خدا، که نامتناهی است، شبیه به هیچ موجود متناهی نیست؛ و حمل محمولات معیّن بر خدا تشبیه خدا به اشیاء و قیاس او با اشیاء است. در واقع، محمولات متمایزی که در مورد اشیاءِ متناهی به‌کار می‌بریم در خدا به‌نحوی منطبق بر یکدیگرند که از توان فهم ما فراتر است.

۴. بدین‌ترتیب، واضح است که نیکولاس کوسایی بر راه سلبی[6]، یعنی روش سلب در رویکرد عقلانی ما به خدا، تأکید داشت. اگر فرایند کسب دانش یا آگاهی به چیزی مستلزم این امر باشد که شیئی که تا آن زمان ناشناخته بوده است در مقایسه با چیزی قرار گیرد که از قبل معلوم بوده است، بنابراین، اگر خدا به هیچ مخلوقی شبیه نباشد، در نتیجه، عقل برهانی نمی‌تواند ماهیت خدا را دریابد. در مورد خدا بیش از این‌که بدانیم خدا چیست می‌دانیم که چه چیزی نیست. بنابراین، در باب شناخت ایجابی از ذات

1. greatest being *(maximum)*
2. least being *(minimum)*
3. *De docta ignorantia*, 1, 4.
4. *complicatio oppositorum et eorum coincidentia*
5. *Ibid.*, 2, 1.
6. *via negativa*

الهی، اذهان ما در حالتی از «جهل»اند. از سوی دیگر، این جهلی که نیکولاس از آن سخن می‌گوید جهل کسی نیست که هیچ شناختی از خدا ندارد یا هرگز نکوشیده است که بداند خدا چیست. البته، این امر نتیجهٔ خصوصیات روانی آدمی و محدودیت‌هایی است که ضرورتاً هر ذهن متناهی را آن‌گاه که با شیء نامتناهی، یعنی شیء غیرتجربی، روبه‌رو می‌شود زیر تأثیر قرار می‌دهد. اما، برای این‌که آدمی به معیاری واقعی دست یابد، باید آن را همچون نتیجهٔ این عوامل، یا در هر حال همچون نتیجهٔ عدم تناهی خدا و تناهی ذهن بشری، در نظر بگیرد. «جهل» مورد بحث نتیجهٔ رد تلاش عقلانی یا بی‌تفاوتی دینی نیست؛ منشأ آن تشخیص این نکته است که خدا نامتناهی و متعال است. «جهل عالمانه» یا «آگاهانه» به همین برمی‌گردد. از همین‌روست که نیکولاس مشهورترین اثر خود را دربارهٔ نادانیِ آموخته نامیده است.

شاید به نظر برسد که تأکید بر «راه سلبی» و در عین حال تصدیق [راه] ایجابی و این‌که خدا جمع اضداد است با هم نمی‌سازند. اما نیکولاس «راه ایجابی» را به‌طور کلی رد نکرد. به‌طور مثال، چون خدا از حوزهٔ اعداد فراتر است، نمی‌توان خدا را «واحد» نامید به آن معنا که یک شیء متناهی، متمایز از اشیاءِ متناهی دیگری، «واحد» نامیده می‌شود. از سوی دیگر، خدا موجودی نامتناهی و منشأ کل کثرت در عالَمِ مخلوق است؛ و او، به معنای دقیق کلمه، وحدت نامتناهی است. اما از این‌که خودِ این وحدت چیست نمی‌توانیم فهمی ایجابی داشته باشیم. ما دربارهٔ خدا احکامی ایجابی صادر می‌کنیم، و در این کار بر حق هستیم؛ اما دربارهٔ ماهیت الهی‌ای که به وصف سلبی آن نیازی نیست نمی‌توان حکم ایجابی داد. اگر در مورد خدا فقط با مفاهیمی بیندیشیم که از مخلوقات گرفته شده‌اند، برداشت ما از او چون فراتر از مفاهیم ماست ناقص‌تر می‌شود: الهیات سلبی بر الهیات ایجابی مقدم است. اما الهیات «جامع»[1] که در آن خدا جمع اضداد تلقی می‌شود بر هر دو آن‌ها مقدم است. خدا بحق موجودی متعال و مطلقاً بزرگ تلقی می‌شود: او نمی‌تواند بزرگ‌تر از آن‌که هست باشد. و او، در جایگاه بزرگ‌ترین موجود، وحدت کامل است.[2] اما همین‌طور در مورد خدا می‌توانیم بگوییم که او نمی‌تواند کوچک‌تر از آن‌که هست باشد. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که خدا کوچک‌ترین است. در

---

۱. copulative، الهیاتی که جامع الهیات ایجابی و سلبی است. ـ م.

2. *De docta ignorantia,* 1, 5.

حقیقت، او در جمع اضداد کامل، هم بزرگ‌ترین و هم کوچک‌ترین است. کل الهیاتْ «دَورانی» است، به این معنا که صفاتی که بحق بر خدا حمل می‌کنیم با ذات الهی به‌نحوی منطبق بر یکدیگرند که فراتر از فهم آدمی است.[۱]

پایین‌ترین مرتبهٔ شناخت آدمی ادراک حسی است. حواس فقط با خود تصدیق می‌شوند. در مرتبهٔ عقل[۲] است که هم تصدیق و هم تکذیب وجود دارد. عقل برهانیْ محکوم «اصل عدم تناقض»[۳]، «اصل ناسازگاری»[۴] یا «طرد ضدّین» (مانعة‌الجمع)[5] است؛ و فعالیت عقل نمی‌تواند موجب شود که ما به فراسوی شناخت تقریبی از خدا دست یابیم. نیکولاس چون شیفتهٔ تشابهات ریاضی بود شناخت عقل از خدا را با کثیرالاضلاعی محاط در یک دایره مقایسه می‌کند. اما هر قدر هم که آدمی بر اضلاع این کثیرالاضلاعی بیفزاید کثیرالاضلاع، ولو این‌که بیش از پیش قریب به دایره می‌شود، بر دایره منطبق نخواهد شد. به علاوه، شناخت ما از مخلوقات نیز شناختی تقریبی است، زیرا «حقیقت» مخلوقات در خدا پنهان است. باری، همهٔ شناخت‌های حاصل از عقل برهانی تقریبی است، و هر دانشی «حدس» است.[۶] همین نظریهٔ شناخت در کتاب دربارهٔ حدس‌ها بسط داده شد؛ و نیکولاس توضیح داد که عالی‌ترین شناخت طبیعیِ ممکن از خدا نه با عقل برهانی بلکه با فهم[۷]، یعنی فعالیت عالی ذهن، به دست می‌آید. درحالی‌که ادراک حسی تصدیق می‌کند و عقل تصدیق و تکذیب می‌کند، فهمْ تضادهای عقل را تکذیب می‌کند. عقل الف را تصدیق و ب را تکذیب می‌کند، اما فهم الف و ب را هم جدا از یکدیگر و هم با یکدیگر تکذیب می‌کند؛ فهمْ خدا را جمع اضداد می‌فهمد. اما این فهم یا شهود را نمی‌توان به گونه‌ای شایسته با زبان، که ابزار عقل است و نه فهم، به‌درستی بیان کرد. ذهن، در فعالیت خود در مقام فهم، زبان را نه برای بیان معنا، بلکه برای اشاره به معنا به‌کار می‌گیرد؛ و نیکولاس از تشابهات ریاضی و نمادها برای این منظور استفاده می‌کند. به‌طور مثال، اگر ضلعی از مثلث تا نامتناهی پیش برود، دو ضلع دیگر آن با ضلع نخست منطبق خواهند بود. همین‌طور، اگر قُطر دایره تا نامتناهی پیش برود، محیط دایره در نهایت با این قطر منطبق خواهد بود. بدین‌ترتیب، یک خط مستقیم نامتناهی، در عین

1. *Ibid.*, 1, 21.
2. reason *(ratio)*
3. principle of contradiction
4. principle of the incompatibility
5. mutual exclusion
6. *De docta ignorantia*, 1, 3.
7. intellect (*intellectus*)

حال، یک مثلث و یک دایره است. نیازی به گفتن نیست که نیکولاس این تأملات ریاضی را چیزی بیش از نمادها تلقی نمی‌کرد؛ نامتناهی (بی‌نهایت) ریاضی و موجود مطلقاً نامتناهی یکی نیستند، هرچند لایتناهی ریاضی می‌تواند هم به مثابهٔ نماد موجود مطلقاً نامتناهی به‌کار رود و هم در تأمل کلام مابعدالطبیعی کمک‌کننده باشد.[۱]

نظریه‌های اصلی کتاب دربارهٔ نادانیِ آموخته در اثری با عنوان کتاب عوام از سر گرفته شدند، و نیکولاس در کتاب در شکار عقل، باور خود به نظریهٔ «نادانیِ آموخته» یا «یادگرفته» را دوباره مورد تأکید قرار داد. او در این کتاب بر آموزهٔ موجود در کتاب چهار رساله دربارهٔ لاغیر نیز دوباره تأکید نهاد. خدا را نمی‌توان با واژه‌های دیگری تعریف کرد: او تعریف خودش است. همین‌طور، خدا غیر از چیز دیگری نیست، زیرا اوست که هر چیز دیگری را تعریف می‌کند، به این معنا که فقط اوست که منشأ و مبقی وجود هر چیزی است.[۲] نیکولاس همچنین همان نظریهٔ مرکزی را که در کتاب دربارهٔ امکان (قوهٔ) بالفعل بسط داده بود دوباره مورد تأکید قرار داد. «فقط خدا امکان بالفعل[۳] است، زیرا او بالفعل آن چیزی است که می‌تواند باشد.»[۴] او فعل ازلی است. او بر این نظریه مجدداً در کتاب دربارهٔ اوج تأمل تأکید می‌ورزد که آخرین اثر اوست و در آن خدا همچون نفس امکان[۵] قدرت مطلقی که خود را در مخلوقات آشکار می‌سازد ابراز شده است. تأکیدی که بر این نظریه شده است این پیام را برای پژوهندگان آثار نیکولاس دارد که نویسنده دیدگاه خود را تغییر داده است؛ و در واقع، می‌توان به نفع این تفسیر بحث‌هایی چند آورد. نیکولاس در کتاب دربارهٔ اوج تأمل آشکارا می‌گوید که یک بار تصور کرد حقیقت خدا در تاریکی یا ظلمت یافت می‌شود و نه در روشنایی، و می‌افزاید که درک مفهوم امکان بالفعل[۶]، یعنی قدرت یا قادر بودن، آسان است. هرگاه پسر یا جوانی به‌خوبی می‌داند که می‌تواند بخورد، بدود، و سخن بگوید، در باب ماهیت امکان بالفعل چه جهلی دارد؟ و اگر از او بپرسند که آیا می‌تواند بدون این‌که قدرت انجام‌دادن کاری، مثلاً حمل سنگی، را داشته باشد آن کار را انجام دهد، خواهد گفت که چنین سؤالی کاملاً غیرضروری است. باری خدا نفس امکان مطلق است. بنابراین، به‌نظر می‌رسد که نیکولاس نیاز به ایجاد تعادل در

1. *Ibid.*, 1, 12.
2. *De venatione sapientiae*, 14.
3. *Possest*
4. *Ibid.*, 13.
5. *posse ipsum*
6. *posse*

الهیات سلبی را که قبلاً چنین تأکیدی بر آن نهاده بود احساس می‌کرد. و شاید بتوانیم بگوییم که مفهوم امکان بالفعل، همراه با سایر مفاهیم ایجابی مثل مفهوم نور، که او در کلام طبیعی خود از آن‌ها استفاده کرد، بیانگر اعتقاد او به «درون‌ماندگاری»[۱] الهی بود، درحالی‌که تأکید بر الهیات سلبی بیشتر باور او به استعلای الهی را می‌رساند. اما خطاست اگر بگوییم که نیکولاس از راه سلبی به راه ایجابی روی آورد. او در آخرین اثر خود کاملاً روشن می‌سازد که نفس امکان الهی خودبه‌خود فهم‌ناپذیر و با قدرت مخلوقات قیاس‌ناپذیر است. نیکولاس در خلاصه[۲]، که آن را یک سال قبل از تألیف دربارهٔ اوج تأمل نوشت، می‌گوید که موجود فهم‌ناپذیر، درحالی‌که همواره همان است که هست، خود را از راه‌های مختلفی، یعنی با «نشانه‌ها»ی مختلفی، نشان می‌دهد. گویی او صورت واحدی است که به شیوه‌های مختلف در تعدادی آینه نمایان می‌شود. صورتْ واحد و یکی است، اما تجلیات آن، که همگی غیر از خود آن هستند، مختلف‌اند. نیکولاس ماهیت الهی را از راه‌های مختلفی توصیف کرده است و به‌خوبی می‌تواند دریابد که در راه سلب زیاده‌روی کرده است؛ اما به‌نظر نمی‌رسد که در دیدگاه او تغییری اساسی به وجود آمده باشد. برای او خدا همواره متعال، نامتناهی، و فهم‌ناپذیر بوده است، هرچند خدا درون‌ماندگار هم بوده است و حتی هرچند نیکولاس مایل بود که به این جنبه از خدا برجستگی بیشتری ببخشد.

۵. نیکولاس در بحث از رابطهٔ خدا و جهان اصطلاحاتی را به‌کار برده است که برخی از خوانندگان تفسیری وحدت وجودی از آن‌ها به دست داده‌اند. خدا دربردارندهٔ هرچیزی است؛ او شامل کل[۳] است. هرچیزی مشمول بساطت الهی است و آن‌ها بدون خدا چیزی نیستند. همین‌طور خدا شارح کل[۴] است و منشأ اشیاءِ کثیری که چیزی از او را آشکار می‌سازند. پس خدا شامل کل است از این حیث که همه مشمول اویند؛ و شارح کل است از این جهت که همه مشروح اویند.[۵-۶] اما نیکولاس تأکید می‌کرد که وحدت وجودی نیست. خدا از این جهت که علت هرچیزی است دربردارندهٔ هرچیزی است: شمول او بر آن‌ها

1. immanence
2. *Compendium*, 8.
3. *omnia complicans*
4. *omnia explicans*
5. *Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus*
6. *De docta ignorantia*, 2, 3.

قبضی[1] است و آن‌ها در ذات الهی و بسیط او واحدند. حضور او در آن‌ها بسطی[2] است، به این معنا که او درون‌ماندگار هرچیزی است و هرچیزی ذاتاً به او وابسته است. هرگاه او می‌گوید که خدا هم مرکز و هم محیط جهان است[3]، منظور او را باید نه به معنایی وحدت وجودی و نه به معنایی «جهان‌انکارانه»[4] تفسیر کرد. به اعتقاد نیکولاس، جهان حوزه‌ای محدود با مرکز و محیطی محدود نیست. هر نقطه‌ای را می‌توان مرکز جهان گرفت، و آن نقطه دارای محیطی نیست. بنابراین، با توجه به این حقیقت که خدا همه جا هست و حاضر مطلق است، می‌توان او را مرکز جهان نامید، و با توجه به این حقیقت که او در جایی نیست، یعنی حضور مکانی ندارد، می‌توان او را محیط جهان نامید. نیکولاس مطمئناً زیر تأثیر نویسندگانی مثل یوهانس اسکوتوس اریوگنا بود، و از اصطلاحات و عبارت‌های متهورانه‌ای استفاده می‌کرد که مایستر اکهارت استفاده کرده بود. اما، به‌رغم این‌که او به «جهان‌انکاری»[5] گرایش شدیدی داشت، تا آن‌جا که به معنای لغوی برخی از گفته‌های او مربوط می‌شود، واضح است که او بر تمایز بین مخلوق متناهی و الوهیت نامتناهی به‌شدت تأکید داشت.

نیکولاس با اصطلاحاتی که یادآور آموزهٔ یوهانس اسکوتوس اریوگنا بود توضیح می‌دهد که جهان «تجلی»[6] و «انقباض»[7]ی از وجود الهی است. جهان نهایت انقباضی[8] است که با «صدور»[9] از نهایت مطلق[10] به‌وجود می‌آید.[11] هر مخلوقی، گویی، خدایی مخلوق یا خدایی خلق‌شده (شبه‌خدای مخلوق[12]) است.[13] نیکولاس حتی تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید خدا ذات مطلق جهان یا عالَم است، و جهان حالت «انقباض» آن ذات است.[14-15] همین‌طور، نیکولاس در کتاب دربارهٔ حدس‌ها[16] می‌گوید این سخن که خدا در جهان است عین این سخن است که جهان در خداست، درحالی‌که در کتاب دربارهٔ رؤیت

---

1. *complicative*
2. *explicative*
3. *Ibid.*, 2, 11.
4. acosmistic
5. acosmism
6. theophany
7. contraction
8. *contractum maximum*
9. emanation
10. *absolutum maximum*
11. *Ibid.*, 2, 4.
12. *quasi Deus creatus*
13. *Ibid.*, 2, 2.
14. *Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi, Universum vero est ipsa quidditas contracta*
15. *Ibid.*, 2, 4.
16. 2, 7.

خدا[1] از خدایی سخن می‌گوید که فی‌نفسه نادیدنی است اما در مخلوق دیدنی است.[2] مطمئناً چنین سخنانی برای تفسیر وحدت وجودی مناسب‌اند؛ اما نیکولاس گاهی اوقات روشن می‌سازد که نباید آن‌ها را این‌گونه تفسیر کنیم. به‌طور مثال، او در کتاب دربارهٔ حدس‌ها[3] مدعی است که «آدمی خداست، اما نه به‌طور مطلق، زیرا آدم است. بنابراین، آدمی خدایی انسانی[4] است». او در ادامه ادعا می‌کند که «آدمی جهان هم هست» و توضیح می‌دهد که آدمی عالَم صغیر یا «جهان انسانی کوچکی» است. درست است که سخنان او متهورانه‌اند، اما به‌نظر نمی‌رسد که مقصود او از این سخن که «آدمی خداست، اما نه به‌طور مطلق» بیش از معنای سخنانی باشد که دیگر نویسندگان در آن‌ها آدمی را تصویر خدا می‌نامند. معلوم است که نیکولاس در مورد این‌که جهان جدا از خدا چیزی نیست و در مورد این‌که جهان نسبت به خدا همچون آینهٔ خداست مطمئن بود. جهان نهایت قبض[5] و قبض واحد[6] است[7]. اما این بدان‌معنا نیست که جهان واقعاً خداست؛ و نیکولاس در کتاب دفاع از نادانیِ آموخته صریحاً اتهام وحدت وجودی‌بودن را رد می‌کند. در انبساط الهی[8] یا خلقت جهان، وحدت در کثرت، نامتناهی در متناهی، بساطت در ترکیب، ازلیت در توالی، و ضرورت در امکان، «منقبض» شده‌اند.[9] در طرح آفرینش، عدم تناهی الهی خود را در کثرت اشیاءِ متناهی بیان یا آشکار می‌کند، درحالی‌که ازلیت الهی خود را در توالی زمانی بیان یا آشکار می‌کند. رابطهٔ مخلوقات با خالق فراتر از فهم ماست؛ اما نیکولاس، طبق روال عادی خود، از هندسه و حساب تمثیل‌هایی به دست می‌دهد که معتقد است تا حدودی مطلب را روشن‌تر می‌سازند.

۶. جهان همان اشیاءِ متناهی است اما به معنایی نامتناهی است. به‌طور مثال، جهان از حیث زمان، بی‌نهایت یا بی‌پایان است. نیکولاس با افلاطون موافق است که زمان تصویر ازلیت است،[10] و اصرار دارد که چون قبل از آفرینش زمانی وجود نداشته است باید بگوییم که زمان از ازلیت ناشی شده است. و اگر زمان از ازلیت ناشی شده باشد باید در ازلیت سهمی داشته باشد. «فکر نمی‌کنم که کسی که دارای فهم است منکر این باشد که

1. 12.
2. *uti creatura est*
3. 2, 14.
4. human God *(humanus est igitur Deus)*
5. *infinitas contracta*
6. *contracta unitas*
7. *De docta ignorantia,* 2, 4.
8. *explicatio Dei*
9. *Ibid.*
10. *De venatione sapientiae,* 9.

جهان ازلی است، هر چند جهان ازلیت نیست.»[1] «بنابراین، جهان، به دلیل این‌که از ازلیت ناشی می‌شود و نه از زمان، ازلی است. اما، چون دوام جهان به زمان وابسته نیست، اسم «ازلی» بیشتر به جهان تعلق دارد تا به زمان؛ زیرا اگر حرکت آسمان و زمان، که مقدار حرکت است، متوقف شود، وجودداشتن جهان متوقف نمی‌شود.»[2] بدین‌ترتیب، نیکولاس بین زمان و «دوام»[3] فرق می‌گذارد، هر چند این مضمون را بسط نمی‌دهد. زمان مقدار حرکت است، و بنابراین، ابزار اندازه‌گیری ذهن و وابسته به ذهن است.[4] اگر حرکت ناپدید شود، زمانی وجود نخواهد داشت، اما هنوز دوام وجود دارد. دوامِ متوالیْ تصویر یا رونوشتِ دوامِ مطلقی است که ازلیت است. می‌توانیم ازلیت را فقط همچون دوام بی‌پایان تصور کنیم. بدین‌ترتیب، دوام جهان تصویر ازلیت الهی است و می‌تواند به معنایی «نامتناهی» نامیده شود. این نوع استدلال دور از ذهن است، و فهم این‌که دقیقاً مقصود از آن چیست آسان نیست؛ اما احتمالاً، دست‌کم تا حدودی، مقصود نیکولاس این بود که دوام جهان بالقوه بی‌پایان است. دوام جهان، ازلیت مطلق خدا نیست، اما خودبه‌خود هم حدودی ضروری ندارد.

جهان یکی است، و وابسته به جهان دیگری نیست. بنابراین، جهان به معنایی از نظر مکان «نامتناهی» است. جهان فاقد مرکز ثابتی است، و نقطه‌ای وجود ندارد که نتوان آن را مرکز جهان تلقی کرد. مطمئناً «بالا» و «پایین» مطلق وجود ندارد. زمین نه مرکز جهان است و نه پایین‌ترین و پست‌ترین قسمت جهان است؛ و نه خورشید جایگاه برجسته‌ای دارد. احکامی که در این موارد صادر می‌کنیم احکام نسبی‌اند. در جهان هرچیزی، و بنابراین زمین هم، حرکت می‌کند. «زمین، که نمی‌تواند مرکز باشد، نمی‌تواند فاقد حرکت باشد.»[5] همان‌طور که در خسوف و کسوف[6] می‌بینیم، زمین از خورشید کوچک‌تر است، اما از ماه بزرگ‌تر است.[7] به‌نظر نمی‌رسد که سخن نیکولاس صریحاً این باشد که زمین دور خورشید می‌گردد، اما تصریح می‌کند که هر دو، زمین و خورشید، همراه با سایر اجرام، در حرکت‌اند، هر چند سرعت آن‌ها یکی نیست. این حقیقت که حرکت زمین را ادراک نمی‌کنیم استدلال معتبری بر ردّ نظریهٔ حرکت‌داشتن زمین نیست. ما

1. *De ludo globi,* 1.
2. *Ibid.*
3. duration
4. *Ibid.,* 2.
5. *De docta ignorantia,* 2, 11.
6. eclipse
7. *Ibid.* , 2, 12.

حرکت را فقط در ارتباط با نقاطی که ثابت هستند ادراک می‌کنیم؛ و اگر کسی که در رودخانه‌ای سوار قایقی است نتواند کناره‌ها را ببیند و نداند که خودِ آب در حرکت است تصور خواهد کرد که قایق بی‌حرکت است.[۱] کسی که بر روی زمین قرار دارد تصور می‌کند که زمین بی‌حرکت است و دیگر اجرام آسمانی در حرکت‌اند، اما اگر او در خورشید یا ماه یا مریخ[۲] باشد در مورد کره‌ای که روی آن ایستاده است همان تصور را خواهد داشت.[۳] احکامی که در مورد حرکت صادر می‌کنیم احکامی نسبی‌اند: در مورد این مسائل ستاره‌شناختی نمی‌توانیم به «یقین مطلق» دست یابیم. برای این‌که حرکات اجرام آسمانی را با هم مقایسه کنیم باید آن‌ها را در ارتباط با نقاط ثابتی که انتخاب کرده‌ایم مورد مقایسه قرار دهیم؛ اما در واقع نقاط ثابتی وجود ندارند. بنابراین، در ستاره‌شناسی فقط به شناختی تقریبی و نسبی می‌توانیم دست یابیم.

۷. نظریهٔ سلسله‌مراتب سطوح واقعیت که از مادّه شروع می‌شود و از طریق «موجودات زنده»[۴]، یعنی حیوانات و انسان، تا ارواح محض ادامه می‌یابد، هم شاخص اصلی سنّت ارسطوگرایی بود و هم شاخص اصلی سنّت افلاطونی. اما نیکولاس، در عین حفظ این نظریه، بر شیء جزئی همچون تنها «تجلی»[۵] خداوند تأکید خاص داشت. در وهلهٔ نخست، هیچ دو شیء جزئی دقیقاً همانند یکدیگر نیستند. مقصود نیکولاس از این سخن این نبود که واقعیت انواع را انکار کند. به اعتقاد او[۶]، «مشّائیان»[۷] در این سخن خود بر حق‌اند که کلیاتْ وجودی واقعی ندارند: فقط اشیاءِ جزئی وجود دارند و کلیات به معنای دقیق آن به طبقهٔ مفاهیم تعلق دارند. با وجود این، اعضای یک نوع ماهیت مشترک خاصی دارند که در هر یک از آن‌ها در حالتی «انقباض‌یافته»، یعنی همچون ماهیتی فردی، وجود دارد.[۸] اما هیچ شیء جزئیْ کمال نوع خود را کاملاً تحقق نمی‌بخشد؛ و هر عضوی از یک نوع اوصاف متمایز و خاص خود را دارد.[۹]

در وهلهٔ دوم، هر شیء جزئی آینهٔ کل جهان است. هر موجود زنده‌ای «انقباض» همهٔ

---

1. *Ibid.*
2. Mars
3. *Ibid.*
4. organisms
5. manifestation
6. *De docta ignorantia,* 2, 6.
7. Peripatetics
8. *Ibid.*; cf. *De coniecturis,* 21, 3.
9. *De docta ignorantia,* 3 , 1.

چیزهای دیگر است، به‌طوری که جهان در هر شیء متناهی وجودی انقباضی[1] دارد.[2] به‌علاوه، چون خدا در جهان و جهان در خداست، و چون جهان در هرچیزی است، این سخن که هرچیزی در هرچیزی است عین این سخن است که خدا در هرچیزی، و هرچیزی در خداست. به عبارت دیگر، جهان «انقباض»[3] وجود الهی است، و هر موجود متناهی «انقباض» جهان است.

بنابراین، جهان نظامی هماهنگ است. جهان عبارت از کثرت اشیاءِ متناهی است؛ اما اجزاءِ جهان چنان با یکدیگر و با کل [جهان] در ارتباطند که «وحدت در کثرت» است.[4] جهانِ واحدْ «انبساطِ»[5] وحدتِ مطلق و بسیط الهی است، و کل جهان در هر جزئی منعکس است. طبق نظر نیکولاس، جهانْ نفسی (نفسِ جهانی)[6] دارد؛ اما او دیدگاه افلاطونی را دربارهٔ این نفس رد می‌کند. نفس جهانی وجودی واقعی، از سویی، متمایز از خدا و، از سویی دیگر، متمایز از موجودات متناهی موجود در جهان ندارد. اگر نفس جهان گونه‌ای صورت کلی تلقی شود که در خود همهٔ صورت‌ها را داراست، وجود مجزایی برای خود نخواهد داشت. صورت‌ها در «کلمهٔ الهی»[7] وجودی واقعی دارند، و با کلمهٔ الهی یکی هستند، اما در اشیاء وجودی منقبض دارند[8] و صورت‌های جزئی اشیاء به‌شمار می‌روند. از قرار معلوم، نیکولاس چنین استنباط کرد که تعلیم افلاطونیان بر این پایه استوار است که صورت‌های کلی در نفس جهان هستند که غیر از خداست؛ او این دیدگاه را رد کرد. او در کتاب عوام[9] می‌گوید که آنچه را افلاطون «نفس جهان» نامیده بود ارسطو «طبیعت» نامید، و می‌افزاید که به اعتقاد او «نفس جهان» یا «طبیعت» همان خداست «که هرچیزی را در هرچیزی به بار می‌آورد». بدین‌ترتیب، روشن است که نیکولاس هرچند اصطلاح «نفس جهان» را از افلاطون‌گرایی اقتباس کرد آن را موجودی متمایز از خدا و میانجی خدا و جهان تلقی نکرد. در «کیهان‌شناسی»[10] او، در امر خلقت بین نامتناهی واقعی، یعنی خدا، و نامتناهی بالقوه، یعنی جهان مخلوق، هیچ مرحلهٔ واسطی وجود ندارد.

---

1. *contracte*
2. *Ibid.*,2 , 5
3. contraction
4. *Ibid.*, 2, 6.
5. unfolding
6. soul of the world (*anima mundi*)
7. the divine word
8. *Ibid.* , 2, 9.
9. 3, 13.
10. cosmology

۸. هر شیء متناهی آینهٔ کل جهان است، اما آینه‌بودن برای انسان که در خود آمیزه‌ای از مادّه، حیات گیاهی، حیات حیوانی حسی و عقلانیت روحانی است بـه‌نحو خـاصی صادق است. انسان عالَم صغیر است، و در خود مشتمل بر قلمروهای عقلانی و مادّی واقعیت است.[1] «نمی‌توان انکار کرد که آدمی عالم صغیر نامیده می‌شود»؛ و همان‌طور که عالَم کبیر، یعنی جهان، نفس خود را دارد، انسان هم نفس خود را دارد.[2] جهان در هـر جزئی منعکس است، و این امر همانند جهان در مورد انسان هم، که عالَم صغیر است، صدق می‌کند. ماهیت آدمی در عضوی مثل دست منعکس است، اما در سر است کـه به‌نحوی کامل‌تر منعکس شده است. بنابراین، جهان، با ایـن‌که در هـر جـزئی مـنعکس است، در آدمی است که به‌نحوی کامل‌تر انعکاس یافته است. بنابراین، می‌توان آدمی را «جهانی کامل نامید، هرچند خود عالَم صغیر و جزئی از عالَم کبیر است».[3] در حقیقت، چون آدمی همهٔ اوصافی را که سایر موجودات جداگانه دارند یکـجا در خـود دارد او بازنمایی متناهی جمع اضداد الهی است.

جهان نهایت تراکم[4] است، درحالی‌که خدا نهایت مطلق، عظمت مطلق، است. اما جهان صرف‌نظر از اشیاءِ جزئی وجودی ندارد؛ و هیچ شیء جزئی همهٔ کمالات نوع خود را تجسم نمی‌بخشد. پس، عظمت مطلق هرگز کاملاً «منقبض» یا «متراکم» نمی‌شود. ولی ما می‌توانیم یک نهایت‌انقبا ض یا تراکم را تصور کنیم که در خود نه‌تنها سطوح مختلف وجود مخلوق را یکجا دارد، مثل انسان، بلکه هـمین‌طور خـود الوهـیت را هـمراه بـا مـاهیت مخلوق یکجا داراست، هرچند این اتحاد «فراتر از فهم کلی ماست».[5] اما اگرچه نحوهٔ این اتحاد امر رازآلودی است، می‌دانیم که در مسیح ماهیت الهی و بشری در اتحاد با هم‌اند، بی‌آن‌که این ماهیت‌ها یا تمایز در اشخاص با هم خلط بشوند. بنابراین، مسیح نهایت تراکم است. همین‌طور مسیح واسطهٔ مطلق[6] است، نه‌تنها به این معنا که در او وحدت یکه و کامل نامخلوق و مخلوق، یعنی ماهیت الهی و بشری، وجود دارد، بلکه همین‌طور به این معنا که مسیح یگانه و ضروری‌ترین واسطه‌ای است که انسان‌ها به وساطت او می‌توانند بـا خدا متحد شوند.[7] برای آدمی ممکن نیست که بدون مسیح به سعادت ازلی دست یابد.

1. *De docta ignorantia,* 3, 3.
2. *De ludo globi,* 1.
3. *Ibid.*
4. *concretum maximum*
5. *De docta ignorantia,* 3, 2.
6. *medium absolutum*
7. *De visione Dei,* 19-21.

مسیح کمال نهایی جهان[1]، و به‌خصوص کمال نهایی انسانی است که فقط با یکی شدن با مسیح می‌تواند عالی‌ترین استعدادهای خود را دریابد؛ و فقط به‌واسطهٔ کلیسا، که جسم مسیح است، می‌توانیم با مسیح یکی شویم یا تصویر مسیح شویم.[2] کتاب گفت‌وگو دربارهٔ صلح یا توافق ایمان[3] نشان می‌دهد که نیکولاس به‌هیچ‌وجه محدود به دیدگاه خود نبود و کاملاً آماده بود که در راه وحدت با کلیسای شرق از در سازش درآید؛ اما آثار او به‌هیچ‌وجه گویای این نیستند که او برای کسب وحدت خارجی از قربانی‌کردن یکپارچگی ایمان کاتولیکی جانبداری می‌کرد، با این‌که به‌شدت به ایجاد وحدت علاقه نشان می‌داد و عمیقاً از این حقیقت آگاه بود که فقط از راه مصالحه می‌توان به چنین وحدتی دست یافت.

۹. کاملاً روشن است که نیکولاس کوسایی از نوشته‌های فیلسوفان پیشین استفادهٔ زیادی برده است. به‌طور مثال، او غالباً از دیونوسیوس دروغین نقل قول می‌کند؛ و بدیهی است که به‌شدت زیر تأثیر پافشاری دیونوسیوس دروغین بر الهیات سلبی و بر استفاده از نمادها بوده است. او همین‌طور کتاب دربارهٔ تقسیمات طبیعت[4] یوهانس اسکوتوس اریوگنا را می‌شناخت، و هرچند تأثیر اریوگنا بر اندیشهٔ او، بی‌تردید، کمتر از تأثیر دیونوسیوس دروغین (که مطمئناً او را شاگرد قدیس پولُس می‌دانست) بود، منطقی است اگر بر این تصور باشیم که برخی از اظهارات متهورانهٔ او که خدا را در مخلوقات «دیدنی» می‌ساختند حاصل مطالعهٔ کتاب فیلسوف قرن نهم [یعنی اریوگنا] بود. همین‌طور، نیکولاس مطمئناً زیر تأثیر نوشته‌های مایستر اکهارت و استفادهٔ حیرت‌انگیز اکهارت از تعارض‌ها («جدلی‌الطرفین‌ها»)[5] بود. در واقع، بخش زیادی از فلسفهٔ نیکولاس را، به‌طور مثال، نظریهٔ نادانیِ آموختهٔ او، نظریه‌اش در باب خدا به مثابهٔ جمع اضداد، اصرار او بر این‌که جهان تجلی خدا و شرح خدا است، اعتقاد او به این‌که انسان عالَم صغیر است، می‌توان پیشرفت فلسفه‌های پیشین، مخصوصاً فلسفه‌هایی دانست که به‌طور وسیع به سنّت افلاطونی وابسته بودند و فلسفه‌هایی که می‌توان آن‌ها را به معنایی «عرفانی» تلقی کرد. علاقهٔ او به تمثیل‌های ریاضی و نمادگرایی نه‌تنها یادآور نوشته‌های

---

1. *Ibid.*, 21.
2. *De docta ignorantia,* 3, 12.
3. *Dialogus de pace seu concordontia fidei*
4. *De divisione naturae*
5. antinomies

افلاطونیان و فیثاغورسیان در جهان باستانند، بلکه نوشته‌های قدیس آوگوستینوس و سایر نویسندگان مسیحی را نیز به یادمان می‌آورند. آنان که نیکولاس کوسایی را درگروه اندیشمندان قرون وسطا قرار می‌دهند این‌گونه چیزها را مستمسک خود قرار داده‌اند. می‌توان معتقد بود که دلمشغولی او به شناخت ما از خدا و رابطهٔ جهان با خدا به قرون وسطا برمی‌گردد. به اعتقاد برخی از تاریخدانان، کل اندیشهٔ او حول و حوش مقولات قرون وسطایی می‌گردد و مُهر کاتولیک‌گرایی قرون وسطا را دارد. حتی سخنان حیرت‌آورتر او را می‌توان متناظر با سخنان نویسندگانی دید که همگانْ آنان را در زمرهٔ قرون وسطاییان جای می‌دهند.

از سوی دیگر، می‌توان طرف دیگر را گرفت و به زحمت کوشید که نیکولاس را در گروه عصر جدید قرار دارد. به‌طور مثال، اصرار او بر الهیات سلبی و این آموزه‌اش را که خدا جمع اضداد است می‌توان مشابه این نظریهٔ شلینگ[1] دانست که مطلقْ نقطهٔ تلاقی همهٔ اختلاف‌ها و تمایزهاست، درحالی‌که این دیدگاهش را که جهان شرح خدا[2] است می‌توان همانند نظریهٔ «طبیعت»[3] همچون «خدا ـ در ـ دیگربودگی (غیریّت) ـ خود»[4]، یعنی همانند تجلی عینی یا تجسم ایدهٔ مجرد هگل تلقی کرد؛ یعنی فلسفهٔ نیکولاس را می‌توان پیشرو «ایدئالیسم آلمانی»[5] انگاشت. به علاوه، بدیهی است که این نظریهٔ نیکولاس که هر شیءِ متناهی آینهٔ جهان است و این نظریهٔ او که هر چیزی با هر چیز دیگر اختلافی کیفی دارد در فلسفهٔ لایبنیتس دوباره سر برآوردند.

به گمان من، نمی‌توان انکار کرد که در هر دو دیدگاه، که متعارض با یکدیگرند، حقیقتی وجود دارد. بی‌تردید، فلسفهٔ نیکولاس به نظام‌های [فلسفی] پیشین وابستگی زیادی داشت یا از آن‌ها استفادهٔ زیادی برد. از سوی دیگر، اشاره به شباهت‌هایی که بین جنبه‌هایی از اندیشهٔ او و فلسفهٔ لایبنیتس وجود دارد به‌هیچ‌وجه به معنای تسلیم در برابر شباهت‌های مبالغه‌آمیز نیست. وقتی که زمان مرتبط ساختن نیکولاس کوسایی به ایده‌باوری نظری و «مابعد کانتی»[6] آلمان می‌رسد، بدیهی است که این رابطه‌ها از ظرافت زیادی برخوردارند، و احتمال می‌رود که این‌گونه مقایسه‌ها برخلاف روند تاریخ باشند؛

1. Schelling
2. *explicatio Dei*
3. nature
4. God-in-His-otherness
5. German idealism
6. post-Kantian

اما حقیقت این است که نوشته‌هایش در قرن نوزدهم توجه را برانگیخت و این توجه تا حد زیادی وامدار مسیری بود که تفکر آلمانی در آن قرن اتخاذ کرده بود. اما اگر در هر دو دیدگاه حقیقتی وجود داشته باشد، تصور می‌کنم که، از همهٔ این‌ها گذشته، خود این دلیلی است بر این‌که نیکولاس را اندیشمندی انتقالی و عضوی از رنسانس بدانیم. به‌طور مثال، فلسفهٔ او دربارهٔ طبیعت مطمئناً عناصری از گذشته داشت، اما همین‌طور بیانگر نگاه روبه‌رشد به نظام طبیعت و چیزی بود که شاید بتوان آن را توجه روبه‌رشد به جهان به مثابهٔ نظامی روبه‌رشد و «خودگستر»[1] نامید. عقیدهٔ نیکولاس دربارهٔ «عدم تناهی» جهان سایر اندیشمندان رنسانس، به‌خصوص جوردانو برونو، را زیر تأثیر قرار داد، هر چند برونو عقاید نیکولاس را در جهتی بسط داد که ذهن و معتقدات نیکولاس با آن بیگانه بودند. همین‌طور، هر قدر هم که این نظریهٔ نیکولاس که طبیعت شرح خدا است به سنّت افلاطونی یا نوافلاطونی وابسته باشد، می‌بینیم که این نظریه بر شیء جزئی و بر طبیعت همچون نظام اشیاءِ جزئی تأکید دارد که هیچ‌یک مثل هم نیستند و، همان‌طور که قبلاً گذشت، چشم به راه فلسفهٔ لایبنیتس‌اند. به علاوه، مخالفت او با این عقیده که می‌توان، به‌درستی، هر چیز موجود در جهان را بی‌حرکت نامید و این‌که او مفاهیم «مرکز» یا «بالا» و «پایین» مطلق را رد کرد، او را بیش از این‌که با قرون وسطاییان مرتبط سازد با کیهان‌شناسان و دانشمندان عهد رنسانس مرتبط می‌سازد. البته، کاملاً درست است که برداشت نیکولاس از رابطهٔ جهان با خدا برداشتی «توحیدی»[2] بود؛ اما اگر طبیعت به منزلهٔ نظام هماهنگی دیده شود که به معنایی «نامتناهی» است و تجلی روبه‌رشد یا رو به انبساط خداست، این نظریه تحقیق در طبیعت را به سبب خود طبیعت و نه‌فقط همچون گامی برای شناخت مابعدالطبیعی خدا تسهیل و تشویق می‌کند. نیکولاس وحدت وجودی نبود، اما فلسفهٔ او را، دست‌کم از برخی جنبه‌ها، می‌توان در بین فلسفهٔ برونو و سایر فیلسوفان طبیعت عهد رنسانس آورد؛ و تفکر و تلاش دانشمندان عهد رنسانس مقابله با پیشینهٔ این فلسفه‌های نظری بود. در این مورد می‌توان گفت که تفکرات ریاضی نیکولاس محرک لئوناردو داوینچی[3] بودند.

در نتیجه، به یاد داریم که هرچند نظریهٔ نیکولاس در باب نظام نامتناهی طبیعت را

1. self-unfolding
2. theistic
3. Leonardo da Vinci

فیلسوفانی مثل جوردانو برونو بسط دادند و هر چند این فلسفه‌های نظری طبیعت پیشینه و محرک تحقیق علمی طبیعت بودند، خود نیکولاس نه‌تنها یک مسیحی بلکه اندیشمندی ذاتاً مسیحی هم بود که دلمشغول جست‌وجو برای یافتن خدای پنهان بود و بدیهی است که مسیح را مرکز اندیشهٔ خود قرار می‌داد. به منظور روشن‌ساختن همین مطلب اخیر بود که به هنگام بحث از این نظریه‌اش که انسان عالَم صغیر است این نظریهٔ او را آوردم که مسیح نهایت‌انقبا ض و واسطهٔ مطلق است. او در علایق انسان‌گرایانهٔ خود، در اصرار خود بر فردیت، در ارزشی که به مطالعات ریاضی و علمی می‌داد، و در تلفیق روحیه‌ای انتقادی با یک ذوق عرفانی برجسته، همانند یکی از اندیشمندان عهد رنسانس بود؛ اما او به عهد رنسانس ایمانی را بُرد که روحبخش و الهامبخش اندیشمندان بزرگ قرون وسطا شد. به معنایی، ذهن او در نظریه‌های جدیدی غوطه‌ور شده بود که در آن زمان هیجان‌انگیز بودند؛ اما آن چشم‌انداز دینی که اندیشهٔ او را فرا گرفته بود او را از گزافه‌گویی‌های لگام‌گسیخته‌ای که برخی از فیلسوفان عهد رنسانس گرفتار آن شده بودند نجات داد.

فصل شانزدهم

فلسفهٔ طبیعت (۱)

اشارات کلی ــ جیرولامو کاردانو[1] ــ برناردینو تلزیو[2] ــ فرانچسکو پاتریتسی[3] ــ توماسو کامپانِلّا[4] ــ جوردانو برونو ــ پی‌یر گاسندی[5]

۱. در فصل گذشته به پیوند بین نظریهٔ نیکولاس کوسایی در باب طبیعت و سایر فیلسوفان طبیعت که در عهد رنسانس به ظهور رسیدند اشاره شد. نظریهٔ نیکولاس در باب طبیعت نظریه‌ای «خدامدار»[6] بود، و او در این جنبه از فلسفهٔ خود به فیلسوفان اصلی قرون وسطا نزدیک است؛ اما دیدیم که چگونه در اندیشهٔ او نظریهٔ طبیعت به مثابهٔ نظامی نامتناهی، که در آن زمین جایگاه برجسته‌ای ندارد، اهمیت پیدا کرد. تعدادی از سایر اندیشمندان عهد رنسانس در باب طبیعت این نظریه را مطرح کردند که طبیعت وحدتی قائم به خود دارد و نظامی است که نیروهای همداستان، جاذب و پرنفوذ به آن وحدت بخشیده، نفس جهانی آن را جاندار ساخته است، نه این‌که، به قول نیکولاس کوسایی، تجلی خدا باشد. برپایهٔ دیدگاه این فیلسوفان، طبیعت عملاً همچون موجود زنده‌ای تلقی می‌شد و در این خصوص تمایز قاطع میان زنده و غیر زنده، روح و مادّه، ــ که از ویژگی‌های اندیشهٔ قرون وسطایی بود ــ معنا و کاربرد خود را از دست داد. این نوع

---

1. Girolamo Cardano
2. Bernardino Telesio
3. Francesco Patrizzi
4. Tommaso Campanella
5. Pierre Gassendi
6. theocentric

فلسفه‌ها به‌طور طبیعی مایلند که وحدت وجودی باشند. آن‌ها از برخی ابعاد با جنبه‌هایی از افلاطون‌گرایی احیاشده یا نوافلاطون‌گرایی عهد رنسانس قرابت‌هایی داشتند؛ اما با این‌که افلاطونیان بر فراطبیعت و بر عروج نفس به سوی خدا تأکید می‌کردند، فیلسوفان طبیعت بیشتر بر خود طبیعت به مثابهٔ نظامی قائم به خود تأکید می‌ورزیدند. این سخن بدان‌معنا نیست که همهٔ اندیشمندان دورهٔ رنسانس که معمولاً «فیلسوفان طبیعت» تلقی می‌شدند الهیات مسیحی را رها کردند یا خود را انقلابی می‌دانستند؛ اما اندیشهٔ آنان به این گرایش داشت که پیوندهایی را که طبیعت را به فراطبیعت وصل می‌کرد از هم بگسلد. آنان به «طبیعت‌گرایی»[1] گرایش داشتند.

اما در مورد آن دسته از اندیشمندان رنسانس که تاریخدانان معمولاً آنان را در طبقهٔ «فیلسوفان طبیعی» یا «فیلسوفان طبیعت» جای می‌دهند صدور احکامی کلی تا حدودی مشکل است؛ شاید هم کسی بگوید که چنین کاری خطرناک است. به‌طور مثال، در میان ایتالیایی‌ها مطمئناً می‌توان قرابت‌هایی بین فلسفهٔ جوردانو برونو و فلسفهٔ رومانتیک آلمانی قرن نوزدهم پیدا کرد. اما «مکتب رومانتیسم»[2] دقیقاً چنان سرشتی نداشت که به‌طور طبیعی بتوان آن را به اندیشهٔ جیرولامو فراکاستورو[3] (۱۴۸۳ـ۱۵۵۳) نسبت داد، که پزشک پاپ پولُس سوم[4] بود و، علاوه بر تألیف در زمینهٔ پزشکی، کتابی هم در ستاره‌شناسی نوشت به نام انسان‌مداری یا دربارهٔ ستارگان[5] (۱۵۳۵). او در کتاب دربارهٔ جاذبه و دافعهٔ اشیاء[6] (۱۵۴۲) وجود «جاذبه‌ها»[7] و «دافعه‌ها»[8]ی بین اشیاء، یعنی وجود نیروهای جاذب و دافع، را برای توضیح حرکت‌های اجسام در ارتباطی که با یکدیگر دارند مسلم می‌گیرد. شاید به نظر برسد که نام‌های «جاذبه» و «دافعه» نشانهٔ وجود دیدگاهی رومانتیک‌اند، اما فراکاستورو نحوهٔ عمل این نیروها را با مسلم گرفتن ذرات[9] یا اجسام حساس[10] که به واسطهٔ اجسام خارج شده و از راه سوراخ‌های ریزِ سایر اجسام وارد می‌شوند توضیح می‌دهد. او در مسئلهٔ ادراک هم همین اندیشه را داشت و مسلم می‌دانست که انواع یا تصاویری وارد ذهن ادراک‌کننده می‌شوند. بدیهی است که این

1. naturalism
2. romanticism
3. Girolamo Fracastoro
4. Pope Paul III
5. *Homocentricorum seu de stellis libre*
6. *De sympathia et antipathia rerum*
7. sympathies
8. antipathies
9. *corpuscula*
10. *corpora sensibilia*

نظریه عبارت از بازسازی همان نظریه‌های فنی امپدوکلس[1]، دموکریتوس[2] و اپیکوروس (اپیکور)[3] دربارهٔ ادراک در دوران باستان بود، هرچند فراکاستورو نظریهٔ کلی اتمی دموکریتوس را نپذیرفت. چنین دیدگاهی بر انفعال فاعل ادراک در درک اشیاءِ خارجی تأکید می‌کند، و او در کتاب توریوس یا دربارهٔ فهم[4] (که در سال ۱۵۵۵ منتشر شد) می‌گوید که فهم[5] چیزی جز بازنمود شیء در ذهن نیست، که خود حاصل دریافت نوع آن شیء است. او از این سخن چنین نتیجه می‌گیرد که فهم احتمالاً فقط منفعل است. حقیقت این است که او در مورد تجربه یا ادراک انطباعات مختلف هر شیء نیروی خاصی را بدیهی پنداشت، همچون کلیتی که روابطی دارد و این روابط در خود شیء حاضر هستند یا همچون کل معنی‌دارند؛ او این نیرو را صحه گذاری[6] نامید. بنابراین، نباید گفت که او منکر هر نوع فعالیتی از ناحیهٔ ذهن بود. او نه نیروی تفکر ذهن و نه قدرت آن را برای ساختن مفاهیم یا واژه‌هایی کلی انکار نکرد. به علاوه، بدیهی است که استفاده از واژهٔ انواع از سنّت ارسطویی ـ مدرسی برخاسته است. با وجود این، نظریهٔ ادراک فراکاستورو به‌شدت سرشت «طبیعت‌گرایانه» داشت. شاید علت آن به علایقی بازگردد که او در مقام یک پزشک به آن‌ها گرایش داشت.

فراکاستورو پزشک بود، درحالی‌که کاردانو ریاضیدان بود و تلزیو بیشتر به مسائل علمی علاقه داشت. شخصی مثل تلزیو تأکید داشت که در علم به تحقیق و پژوهش تجربی نیاز داریم، اما مطمئناً خود را به فرضیه‌هایی که می‌توانستند از راه تجربه مورد تحقیق قرار گیرند محدود نمی‌ساخت، بلکه به تأملات فلسفی پیشرفتهٔ خاص خویش هم می‌پرداخت. تعیین این‌که آیا فلان اندیشمند عهد رنسانس را باید در طبقهٔ فیلسوفان قرار داد یا در طبقهٔ دانشمندان همواره آسان نیست: تعدادی از فیلسوفان عهد رنسانس به علم و تحقیقات علمی علاقه‌مند بودند، و در عین حال دانشمندان به‌هیچ‌وجه همیشه مخالف با تأملات فلسفی نبودند. باری، کسانی که کار علمی و شخصی آنان در پیشرفت مطالعات علمی تأثیرگذار بود منطقی است که در طبقهٔ دانشمندان جای بگیرند، اما کسانی که ارزش آنان بیشتر به سبب تأملاتشان است و نه به سبب سهم شخصی‌شان در مطالعات علمی، در طبقهٔ فیلسوفان طبیعت قرار می‌گیرند، هرچند آنان ممکن است با

---

1. Empedocles
2. Democritus
3. Epicurus
4. *Turrius sive de intellectione*
5. understanding (*intellectio*)
6. *subnotio*

پیش‌بینی نظری برخی از فرضیه‌هایی که دانشمندان درصدد تحقیق آن‌ها بودند غیرمستقیم در پیشرفت علمی سهیم بوده باشند. اما پیوند تفکر نظری با علاقه به موضوعات علمی، که گاهی با علاقه به کیمیا و حتی به سحر و جادو آمیخته بود، از ویژگی‌های اندیشمندان عهد رنسانس بود. آنان به پیشرفت آزادانهٔ آدمی و به قدرت خلاقش عمیقاً باور داشتند و از راه‌های مختلف در پی ارتقای پیشرفت و قدرت آدمی بودند. ذهن آنان از تفکر عقلانی آزاد، از پیشرفت در فرضیه‌های جدید، و از تحقیق در حقایق جدید مربوط به جهان لذت می‌بُرد؛ و علاقهٔ نامتعارف به کیمیا بیشتر از امید به بسط قدرت آدمی، ضبط و ربط، و ثروت سرچشمه می‌گرفت و نه از خرافه‌پرستی صرف. با تکیه بر قید و شرط‌هایی ضروری، می‌توان گفت که روح عهد رنسانس بیانگر تغییر جهت تأکید از «جهان آخرت»[1] به «این جهان»[2]، از استعلا به درون‌ماندگاری، از وابستگی آدمی به توانایی خلاقش بود. رنسانسْ عهد انتقال از دورهٔ دانش الهیات و سازندهٔ پیشینهٔ ذهنی و محرک ذهن انسان‌ها به دوره‌ای بود که بنا بود در آن رشد فوق‌العادهٔ علوم طبیعی بیش از پیش ذهن و تمدن بشری را زیر تأثیر خود قرار دهد؛ و دست کم برخی از فلسفه‌های عهد رنسانس بارورکنندهٔ عوامل رشد علم بودند تا بارورکنندهٔ آن‌گونه نظام‌های فکری که انتظار می‌رفت بحث دربارهٔ آن‌ها به‌طور جدی به‌صورت مباحثی فلسفی درآید.

در این فصل قصد دارم به اختصار به بررسی برخی از فیلسوفان طبیعت ایتالیایی و فیلسوفان فرانسوی، به‌خصوص گاسندی، بپردازم. در فصل بعد دربارهٔ فیلسوفان طبیعت آلمانی سخن خواهم گفت، که نیکولاس کوسایی از جملهٔ آنان بود و جداگانه مورد بحث قرار گرفت.

۲. جیرولامو کاردانو (۱۵۰۱ـ۱۵۷۶) ریاضیدان مشهور و پزشک برجسته‌ای بود که در سال ۱۵۴۷ در پاویا[3] استاد طب شد. او که واقعاً به عهد رنسانس تعلق داشت مطالعات ریاضی و طبابت خود را با علاقه به اختربینی و تمایل شدید به تأمل فلسفی در هم آمیخت. فلسفهٔ او همان آموزهٔ جانداربودن ماده بود. مادّهٔ اصیل و نامتعیّنی وجود دارد که کل فضا را در برگرفته است. به علاوه، فرض مبدأ ایجاد و حرکت، که نفس جهانی است، ضرورت دارد. نفس جهانی در جهان تجربی به صورت «حرارت» یا نور

1. other-worldly
2. this-worldly
3. Pavia

است؛ و با فعل نفس جهانی در مادّه، اشیاءِ تجربی ایجاد می‌شوند که به همهٔ آن‌ها روح بخشیده می‌شود و بین همهٔ آن‌ها رابطهٔ جاذبه و دافعه برقرار می‌گردد. در جریان شکل‌گیری جهان، آسمان، که جایگاه حرارت است، نخستین چیزی بود که از جهان تحت‌القمر، که محل عناصر مرطوب و سرد است، جدا شد. اشتیاق کاردانو به اختربینی در این اعتقاد او نمایان است که آسمان‌ها در رویدادهای عالم تحت‌القمر تأثیر می‌گذارند. فلزات در درون زمین به علت واکنش‌های متقابل سه عنصر خاک و آب و هوا به وجود می‌آیند؛ و آن‌ها نه‌تنها اشیاءِ زنده‌اند، بلکه همگی مایلند به صورت طلا درآیند. در خصوص چیزهایی که معمولاً اشیاءِ زنده نامیده می‌شوند، حیوانات از کِرْم‌ها ایجاد شده‌اند و صورت‌های کرم‌ها از حرارت طبیعی زمین سرچشمه گرفته‌اند.

این دیدگاه که جهان موجودی جاندار یا نظام واحدی است که نفس جهانی به آن جان داده است آشکارا بیشتر وامدار تیمایوس افلاطون است، حال آن‌که نظریه‌های دیگری مثل نظریهٔ مادّهٔ نامتعیّن و «صورت‌ها» از سنّت ارسطویی سرچشمه گرفته‌اند. شاید بتوان انتظار داشت که کاردانو این نظریه‌ها را در جهتی صرفاً مادّه‌گرایانه بسط داده باشد، اما او «مادّه‌گرا»[1] نبود. در هر انسانی مبدأ ناطق نامیرایی (عقل)[2] وجود دارد که با نفس میرا و بدن وحدتی گذرا دارد. خدا تعداد معیّنی از این نفس‌های نامیرا را آفرید، و نامیرایی مستلزم «تناسخ»[3] است. در این دیدگاه، که ذهن نامیرا چیزی غیر از نفس میرای آدمی است، می‌توان نفوذ ابن‌رشدگرایی را دید؛ همین نفوذ را شاید بتوان در این عقیدهٔ کاردانو دید که خدا جهان را مختارانه نیافریده است. اگر آفرینش صرفاً ناشی از انتخاب الهی باشد، آفرینش هیچ دلیل و مبنایی نخواهد داشت: آفرینش فرایندی ضروری بوده است تا نتیجهٔ انتخاب خدا.

اما در فلسفهٔ کاردانو، که مادّه را نظامی جاندار می‌داند، چیزی بیش از «باستان‌گرایی»[4] یا «ترکیب ناهمساز»[5] عناصر برگرفته از فلسفه‌های گوناگون پیشین وجود داشت. روشن است که او بر نظریهٔ قانون طبیعی و بر وحدت طبیعت به مثابهٔ نظامی قانون‌مند تأکید زیادی داشت؛ و در این خصوص، اندیشهٔ او با جنبش علمی رنسانس هماهنگ بود، هرچند او خود بر این باور است که نظریهٔ قانون طبیعی را از

1. materialist
2. *mens*
3. metempsychosis
4. antiquarianism
5. patching-together

دیدگاه‌های فلسفی پیشین برگرفته است. اعتقاد او به حاکمیت قانون آشکارا در این اصرار او نمایان است که خدا اجرام آسمانی و کل اجسام را تابع قانون‌های ریاضی ساخته است و بهره‌مندی از دانش ریاضی صورتی از حکمت واقعی است. این اعتقاد او را حتی باور وی به «جادوی طبیعی» نمایان می‌سازد، زیرا قدرت جادو بر وحدت کل آنچه وجود دارد متکی است. طبعاً، معنایی که برپایهٔ آن می‌توان گفت کلمات «می‌باشند» و متعلق به قلمرو علت‌ها هستند نیازمند تحلیلی بسیار روشن‌تر از آن تحلیلی است که کاردانو در تلاش خویش به‌دست می‌دهد؛ اما علاقه به جادو که یکی از ویژگی‌های برخی از دانشمندان رنسانس بود بیانگر باور آنان به نظام علّی جهان است، هرچند ممکن است برای ما مضحک به نظر برسد.

۳. برناردینو تلزیو (۱۵۰۹-۱۵۸۸) از اهالی کوزنتسا[1] در کالابریا[2]، نویسندهٔ دربارهٔ طبیعت اشیاء بر پایهٔ مبادیشان[3] و بنیانگذار آکادمی تلزیویی[4] یا کوزنتسایی[5] در ناپل، نیز به نظریهٔ جاندار بودن مادّه معتقد بود. طبق نظر تلزیو، عناصر گرما و سرما، که در واقع تقابل سنّتی بین آسمان و زمین بیانگر تضاد بین آن‌هاست، علت‌های اصلی رویدادهای طبیعی‌اند. علاوه بر این دو عنصر، تلزیو عنصر سومی، یعنی مادّهٔ منفعل، را مفروض می‌گیرد که با فعالیت عنصر گرما منبسط یا رقیق می‌شود و با فعالیت عنصر سرما منقبض می‌شود. در بدن حیوانات و انسان‌ها «روح» زنده، یعنی پرتو لطیف عنصر گرما، وجود دارد که از راه رشته‌های عصبی در سراسر بدن سریان دارد، هرچند محل واقعی آن در مغز است. همین نظریه که دربارهٔ «روح» مطرح شد وامدار نظریهٔ رواقی روح مقدس[6] است که خود این نظریه هم از مکتب‌های پزشکی یونان سرچشمه گرفته است و در فلسفهٔ دکارت با عنوان «ارواح حیوانی» دوباره پدیدار می‌شود.

«روح»، که نوعی جوهر روانی است، می‌تواند انطباعات حاصل از اشیاءِ خارجی را دریافت کند و آن‌ها را در حافظه به یاد بیاورد. بدین‌ترتیب، روحْ نقش دریافت‌کنندهٔ انطباعات حسی و پیش‌بینی آن‌ها را در آینده دارد؛ و استدلال قیاسی از چیزی به چیزی بر ادراک حسی و حافظه مبتنی است. بنابراین، استدلال با ادراک حسی آغاز می‌شود و نقش استدلال همانا پیش‌بینی ادراک حسی است، یعنی نتایج استدلال و پیش‌بینی‌های

1. Cosenza
2. Calabria
3. *De natura rerum iuxta propria principia*
4. *Academia Telesiana*
5. *Cosentina*
6. *pneuma*

تجربهٔ آینده باید از نظر تجربی به اثبات برسند. تلزیو در استنتاج این‌که فهمیدن از داده‌های حسی ناقص متمایز است[1] تردیدی به خود راه نداد.[2] او، به‌طور مثال، هندسه را در پرتو این نظریه تفسیر کرد، یعنی به مثابهٔ صورت والایی از استدلال قیاسی مبتنی بر ادراک حسی. از سوی دیگر، او نظریهٔ مکان خالی را پذیرفت که نه یک چیز، بلکه بیشتر، نظام روابط بین اشیاء بود. مکان‌ها حالت‌های این نظم کلی یا نظام روابط‌اند.

بنیادی‌ترین سائقه یا غریزهٔ طبیعی در آدمی غریزهٔ «صیانت ذات»[3] است. این غریزه در حیوانات و حتی در مادهٔ بی‌جان هم حاکم است؛ دومی فقط به معنایی نسبی بی‌جان تلقی می‌شود، زیرا حرکت که نشانهٔ حیات است در آن‌ها هم حضوری مطلق دارد. (در واقع، هر چیزی تا حدی «ادراک» دارد، عقیده‌ای که بعداً لایبنیتس آن را بسط داد.) تلزیو زندگی عاطفی آدمی را برحسب همین غریزهٔ بنیادی تحلیل کرد. بنابراین، عشق و نفرت احساساتی‌اند که به ترتیب متوجه آن چیزی هستند که صیانت ذات را ارتقا می‌بخشد یا مانع می‌شود، و حال آن‌که لذت احساسی است که ملازم با صیانت ذات است. فضایل اصلی، مثل صبر و احتیاط، همگی صورت‌های مختلفی به‌شمار می‌روند که این غریزهٔ بنیادیْ خود را بدان صورت‌ها نشان می‌دهد، درحالی‌که عواطف دلتنگی و وابستگی منعکس‌کنندهٔ تضعیف سائقهٔ حیاتی هستند. بدیهی است که در این‌جا چیزی را داریم که پیشرو تحلیل اسپینوزا از عواطف است.

اما تلزیو بر این تصور نبود که بتوان آدمی را منحصراً با واژه‌های زیست‌شناختی تحلیل کرد و توضیح داد، زیرا آدمی می‌تواند از میل زیستیِ صیانت نفس فراتر رود: آدمی می‌تواند حتی خوشی خود را نادیده گیرد و خطر مرگ را به جان بخرد. آدمی همین‌طور می‌تواند در پی وحدت با خدا و مراقبهٔ الهی باشد. بنابراین، باید در آدمی وجود الگوی فرازونده[4]، یعنی نفس نامیرا، را مسلم گرفت که به بدن و «روح» شکل می‌بخشد و می‌تواند با خدا اتحاد یابد.

روشی که تلزیو ادعای آن را داشت روش تجربی بود، زیرا او برای شناخت جهان به تجربهٔ حسی روی آورد و استدلال را کمی بیش از فرایند پیش‌بینی تجربهٔ حسی آینده براساس تجربهٔ گذشته تلقی کرد. بدین‌ترتیب می‌توان او را، هرچند تا حدودی به شکل ابتدایی، طراح بُعدی از ابعاد روش علمی به حساب آورد. در عین حال، او فلسفه‌ای به

1. *intellectio longe est sensu imperfectior*
2. *De rerum natura*, 8, 3.
3. self-preservation
4. *forma superaddita*

دست داد که از آنچه می‌توانست از راه تجربه به‌واسطهٔ ادراک حسی مورد تحقیق قرار گیرد بسیار دور بود. پاتریتسی، که در ادامه به او خواهم پرداخت، بر این مطلب تأکید داشت. اما ترکیب دشمنی با برداشت‌های انتزاعیِ مدرسی، نه‌تنها با اشتیاق به تجربهٔ حسی بی‌واسطه، بلکه همچنین با اندیشه‌های فلسفی نسبتاً بی‌پایهٔ تفکر عهد رنسانس، که از جنبه‌های بسیاری هم پربار و هم لگام‌گسیخته بود، غیرمنتظره نبود.

۴. هرچند فرانچسکو پاتریتسی (۱۵۲۹ـ۱۵۹۷) دریافت که اندیشه‌های فلسفی تلزیو با معیارهایی که در پژوهش داشت سازگار نبود، اما خود او بیش از تلزیو غرق در تفکر بود؛ و جوهرهٔ فلسفهٔ او به احتمال زیاد همان جنبهٔ مادّه‌گرایانه‌اش بود. پاتریتسی، که در دالماتیا[1] متولد شده بود، پس از سرگردانی‌های بسیار، با عنوان استاد فلسفهٔ افلاطونی در [دانشگاه] رُم از دنیا رفت. او، علاوه بر نوشتن آثار مختلف، که از جملهٔ آن‌ها پانزده کتاب در باب هندسه بود، نویسندهٔ مباحث مشائی (ارسطویی) در پانزده کتاب[2] (۱۵۷۱) و فلسفهٔ جدید کائنات[3] (۱۵۹۱) بود. او، که دشمن قاطع ارسطو بود، دریافت که افلاطون‌گرایی با مسیحیت سازگاری بیشتری دارد و نظام فلسفی خود او به‌نحوی است که کاملاً می‌تواند بدعتگذاران را نجات داده، به کلیسا برگرداند. او کتاب خود، فلسفهٔ جدید[4]، را به پاپ گرگوری (گرگوریوس) چهاردهم[5] هدیه کرد. بنابراین، می‌شد پاتریتسی را در فصل مربوط به احیای افلاطون‌گرایی مورد بحث قرار داد، اما او به بسط یک فلسفهٔ طبیعت عمومی پرداخت، و بنابراین تصمیم دارم که در این‌جا به اختصار به بحث دربارهٔ اندیشهٔ او بپردازم.

پاتریتسی به مضمون نور در سنّت افلاطونی توسّل جست. خدا نور اصیل و نامخلوقی است که نور دیدنی از آن سرچشمه می‌گیرد. این نور مبدأ فعال و سازندهٔ طبیعت است، و چنین چیزی را نمی‌توان کاملاً مادّی نامید. در واقع، نور نوعی موجود میانجی است که حلقهٔ واسط روحانی محض و مادّی محض و بی‌جنبش را تشکیل می‌دهد. اما، علاوه بر نور، باید عوامل بنیادی دیگری را در طبیعت مفروض گرفت. یکی از آن‌ها «مکان»[6] است، و توصیفی که پاتریتسی از مکان به دست می‌دهد، بسیار گیج‌کننده است. مکان وجودی قائم به خود، و متعلق به عدم است. بنابراین، آیا مکان

---

1. Dalmatia
2. *Discussionum peripateticarum libri XV*
3. *Nova de universis philosophia*
4. *Nova philosophia*
5. Pope Gregory XIV
6. space

یک جوهر است؟ به اعتقاد پاتریتسی، مکان یک جوهر فردی مرکّب از مادّه و صورت نیست و در مقولهٔ جوهر جای نمی‌گیرد. از سوی دیگر، مکان به معنایی جوهر است، زیرا متعلق به هیچ چیز دیگری نیست. بنابراین، نمی‌توان مکان را با کمیّت یکی گرفت. یا، اگر با آن یکی باشد، نباید با کمیتی یکی باشد که در مقولهٔ کمیت قرار می‌گیرد: مکان منشأ و اصل هر کمیّت تجربی است. توصیف پاتریتسی از مکان یادآور چیزی بیش از گفتهٔ افلاطون در تیمایوس است. نمی‌توان چیز معیّنی را مکان نامید. مکان نه صرفاً روحانی است و نه، از سوی دیگر، جوهری جسمانی است: مکان بیشتر «جسم غیرجسمانی»، یعنی چنان امتداد انتزاعی است که، دست کم از نظر منطقی، بر ایجاد اجسام مختلف مقدم است و منطقاً می‌توان آن را از حداقل‌ها[1] یا نقاط ساخت. نظریهٔ حداقل[2] را، که نه بزرگ و نه کوچک بلکه بالقوه هر دو آن‌هاست، جوردانو برونو مورد استفاده قرار داد. طبق نظر پاتریتسی، در تشکیل جهان، مکان با عنصر بنیادین دیگری، یعنی «میعان»[3]، پر می‌شود؛ نور، گرما، مکان و میعان چهار عامل یا مبدأ اولیه به‌شمار می‌روند.

فلسفهٔ پاتریتسی مخلوطی شگفت‌آور و عجیب و غریب از تفکر نوافلاطونی و تلاش برای توضیح عالم تجربی با توجه به برخی عوامل بنیادی مادّی یا شبه‌مادّی بود. به نظر او، نور تا حدودی نور دیدنی بود، اما همین‌طور مبدأ مابعدالطبیعی یا موجودی هم بود که از خدا صادر شده است و به هر چیزی جان می‌بخشد. نور مبدأکثرت است و کثرت را به وجود می‌آورد؛ اما مبدأ وحدت هم هست و هر چیزی را به نوعی وحدت ربط می‌دهد؛ و به‌واسطهٔ نور است که عقل می‌تواند به سوی خدا عروج کند.

۵. نوع دیگری از مخلوط عجیب و غریب عناصر مختلف را توماسو کامپانلّا (۱۵۶۸-۱۶۳۹) به دست داد؛ او عضو فرقهٔ دومینیکی و نویسندهٔ آرمان‌شهر سیاسی مشهور، شهر خورشید[4] (۱۶۲۳)، بود و در این کتاب، چه به‌طور جدی یا غیرجدی، به طرح جامعهٔ اشتراکی روی آورد که در جمهور[5] افلاطون مطرح شده بود. کامپانلّا بخش قابل ملاحظه‌ای از زندگی خود را، در اصل به اتهام بدعتگذاری، در زندان گذراند؛ اما آثار فلسفی متعددی از خود برجای گذاشت، از جمله فلسفهٔ اثبات‌شده از راه حواس[6] (۱۵۹۱)،

---

1. *minima*
2. *minimum*
3. fluidity
4. *City of the Sun (Civitas solis)*
5. *Republic*
6. *Philosophia sensibus demonstrata*

دربارهٔ حس و احساس اشیاء[1] (۱۶۲۰)، الحاد مسلط[2] (۱۶۳۱) و فلسفهٔ جهانشمول یا مابعدالطبیعه[3] (۱۶۳۷). او در سیاست از آرمان سلطنتی جهانی با مدیریت روحانی پاپ و ریاست دنیوی پادشاهی اسپانیا حمایت می‌کرد؛ همان کسی که به اتهام توطئه بر ضد پادشاه اسپانیا می‌بایست به یک دورهٔ حبس تن دردهد در کتاب دربارهٔ پادشاهی اسپانیا[4] (۱۶۴۰) پادشاهی اسپانیا را ستود.

کامپانلّا به‌شدت زیر تأثیر تلزیو بود و بر تحقیق مستقیم طبیعت به منزلهٔ منشأ شناخت ما دربارهٔ جهان تأکید می‌کرد. همین‌طور او مایل بود استدلال را آن گونه تعبیر کند که تلزیو مطرح کرده بود. اما چیز دیگری الهامبخش اندیشهٔ او بود. اگر او بر ادراک حسی و مطالعهٔ تجربی طبیعت تأکید می‌کرد بدان علت بود که، به اعتقاد او، طبیعت مجسمهٔ زندهٔ خدا، آینه یا تصویر خدا، بود. برای شناخت خدا دو راه اصلی وجود دارد: یکی مطالعه به یاری انحای تجلی خود خدا در طبیعت، و دیگری کتاب مقدس. این‌که باید طبیعت را تجلی خدا تلقی کرد مطمئناً در تفکر قرون وسطا موضوع شناخته‌شده‌ای بود. فقط باید به آموزهٔ بوناونتورا دربارهٔ عالم مادّه به مثابهٔ نشانه[5] یا سایهٔ خدا[6] بیندیشیم؛ و نیکولاس کوسایی، که بر کامپانلّا اثر گذارد، این خط فکری را بسط داده بود. اما این دومینیکی عهد رنسانس، یعنی [کامپانلّا]، بر مشاهدهٔ واقعی طبیعت تأکید می‌نهاد. مسئله، در وهلهٔ نخست، نه یافتن شباهت‌های عرفانی در طبیعت، مثل کاری که قدیس بوناونتورا کرد، بلکه بیشتر مطالعهٔ کتاب طبیعت بود آن‌طور که برای ادراک حسی حاصل است.

این‌که وجود خدا را می‌توان اثبات کرد موضوعی بود که کامپانلّا کاملاً به آن یقین داشت. و راهی که برای اثبات آن در پیش گرفت فقط به دلیل شباهت آشکار آن با تعالیم دکارت در قرن هفدهم جالب توجه است. کامپانلّا، در تقابل با شکاکیت، بر این اعتقاد بود که دست‌کم می‌توانیم بدانیم که این یا آن را نمی‌دانیم یا تردید داریم که قضیه از این قرار یا از آن قرار است. به علاوه، درخودِ تردید کردن معلوم می‌شود که تردیدکننده وجود دارد. در این باب، کامپانلّا نوعی حلقهٔ پیوند بین قدیس توماس، در بحث او: اگر اشتباه می‌کنم، پس هستم[7] و دکارت، در بحث او: می‌اندیشم، پس هستم[8] برقرار می‌کند.

1. *De sensu rerum*
2. *Atheismus triumphatus*
3. *Philosophia universalis seu metaphysica*
4. *De monarchia hispanica*
5. *vestigium*
6. *umbra Dei*
7. *Si fallor, sum*
8. *Cogito, ergo sum*

همین‌طور، در آگاهی به وجود خدا، آگاهی به غیر خود نیز در کار است؛ در تجربهٔ «محدودیت»[1]، این نکته هم دانسته می‌شود که چیز دیگری وجود دارد. در عشق، آگاهی به وجود غیر هم وجود دارد. (شاید دکارت این دیدگاه را به سبب همین حُسن پذیرفته و مورد استفاده قرار داده باشد.) بنابراین، من وجود دارم، و من متناهی هستم؛ اما از واقعیت نامتناهی تصوری دارم یا می‌توانم داشته باشم. این تصور نمی‌تواند خودبه‌خود در ساختار من وجود داشته باشد یا در واقع به‌هیچ‌وجه ساختار من باشد: این تصور باید معلول فعل خدا در من باشد. با تأمل در تصور موجود نامتناهی و مستقل درمی‌یابم که خدا واقعاً وجود دارد. بدین‌ترتیب، علم به وجود خودم همچون موجودی متناهی و علم به وجود خدا همچون موجودی نامتناهی، در پیوند نزدیک با یکدیگرند. اما برای آدمی این امکان نیز وجود دارد که با خدا ارتباط مستقیمی داشته باشد؛ و این بالاترین معرفت ممکن را در اختیار آدمی قرار می‌دهد و در عین حال مستلزم عشق به خداست؛ و همین معرفت عاشقانه به خداست که بهترین راه شناخت خداست.

خدا خالق کل موجودات متناهی است و، به اعتقاد کامپانلّا، این‌ها ترکیبی از وجود و عدم هستند و هر قدر که درجهٔ کمال آدمی تنزل یابد سهم عدمِ او رو به افزایش می‌گذارد. مطمئناً این‌گونه سخن‌گفتن نوع بسیار خاصی از سخن‌گفتن است؛ اما منشأ آن در سنّت افلاطونی است و نوآوری خود کامپانلّا نیست. اوصاف اصلی (اصلیت‌ها)[2]، وجود همانا قدرت و حکمت و عشق‌اند؛ و عدم هر چه بیشتر با وجود آمیخته شود، همان‌قدر هم سهم این اوصاف ضعیف‌تر خواهد بود. بنابراین، هنگامی که درجهٔ کمال آدمی تنزل یابد، شخص به سهم بیشتری از ضعف یا فقدان قدرت و عدم حکمت و نفرت دست می‌یابد. اما هر مخلوقی به معنایی جاندار است، و هیچ چیزی بدون درجه‌ای از ادراک و احساس وجود ندارد. به علاوه، همهٔ اشیاءِ متناهی بر روی هم نظامی را تشکیل می‌دهند که پیش‌شرط آن‌ها مکان است؛ و به‌واسطهٔ همدلی‌ها و نفرت‌های متقابل در ارتباط با یکدیگرند. غریزهٔ بنیادی صیانت ذات را در هر جا می‌بینیم. اما این غریزه یا سائقه را نباید به معنایی دقیقاً و منحصراً «خودبینانه»[3] تفسیر کرد. به‌طور مثال، آدمی موجودی اجتماعی است و پذیرفته است که در جامعه زندگی کند. به علاوه، آدمی می‌تواند دقیقاً

---

1. finitude
2. *primalitates*
3. egoistic

از عشق به خود پیشی گرفته، به عشق به خدا برسد؛ و این امر بیانگر گرایش آدمی به بازگشت به اصل و منشأ خویشتن است.

ما اوصاف اولیهٔ وجود را با تأمل در خودمان بازمی‌شناسیم. هر کسی می‌داند که می‌تواند دست به عمل بزند، دارای قدرت[1] است، می‌تواند چیزی را بشناسد، و اراده یا عشق دارد. از همین روست که عالی‌ترین درجهٔ اوصاف قدرت و حکمت و عشق را به خدا نسبت می‌دهیم، که موجودی نامتناهی است، و آن‌ها را در موجودات متناهی غیر انسانی در درجات متنوع و مختلفی می‌بینیم. این مطلب حایز اهمیت است، زیرا روشن می‌سازد که کامپانلّا گرایش به این دارد که بگوید ما طبیعت را در قیاس با خودمان تفسیر می‌کنیم. به معنایی، هر شناختی شناخت خودمان است. ما تأثیر اشیاء را در خودمان ادراک می‌کنیم و می‌بینیم که اشیاء، بیش از خودمان، ما را محدود و مشروط می‌سازند. بنابراین، به آن‌ها فعالیت‌ها و نقش‌هایی نسبت می‌دهیم که مشابه چیزهایی هستند که در خودمان می‌یابیم. این‌که آیا این دیدگاه با اصرار کامپانلّا، زیر تأثیر تلزیو، بر شناخت حسی مستقیم از طبیعت سازگار است یا نه، شاید قابل بحث باشد؛ اما او این توجیه را که ما طبیعت را در مقایسهٔ آن با خودمان تفسیر کنیم در آموزهٔ انسان به مثابهٔ عالَم صغیر یافت. اگر انسان عالَم صغیر یا جهان کوچک است، اوصاف وجودی که در آدمی یافت می‌شوند باید اوصاف کل وجود هم باشند. اگر چنین تفکری واقعاً حاکی از ذهن کامپانلّا است، جای این ایراد واضح است که نظریهٔ انسان به مثابهٔ عالَم صغیر باید یک نتیجه باشد و نه یک مقدمه. اما کامپانلّا مطمئناً از این دیدگاه آغاز کرد که هر مخلوقی آینهٔ خداست. اگر این دیدگاه پذیرفته شود، این نتیجه به بار می‌آید که شناخت موجودی که به بهترین نحو آن را شناخته‌ایم کلید شناخت کل وجود است.

۶. برجسته‌ترین فیلسوف طبیعت ایتالیایی جوردانو برونو است. او، که در سال ۱۵۴۸ در نولا[2] نزدیک ناپل به دنیا آمده بود (و بنابراین گاهی نولایی[3] نامیده می‌شد)، در ناپل در زمرهٔ فرقهٔ دومینیکی درآمد، اما در سال ۱۵۷۶ پس از این‌که به عقاید بدعت‌آمیز متهم شد در رُم خرقه از تن برکند. او سپس به خانه‌به‌دوشی روی آورد که از ایتالیا به جنووا، از جنووا به فرانسه، از فرانسه به انگلستان ــ که در آن‌جا در [دانشگاه] آکسفورد درس‌گفتارهایی برگزار کرد ــ و از انگلستان به فرانسه و سپس به آلمان رفت. او، که بی‌احتیاطی کرد و به ایتالیا بازگشت، در سال ۱۵۹۲ به بازداشت «دادگاه تفتیش عقاید

1. power (*posse*)
2. Nola
3. the Nolan

شهر ونیز»[1] گرفتار آمد و در سال بعد به «دادگاه تفتیش عقاید شهر رُم»[2] تحویل داده شد و چند سالی را در زندان گذراند.[3] سرانجام، او را به سبب این‌که بر عقاید خود پافشاری می‌کرد در هفدهم فوریهٔ سال ۱۶۰۰ در رُم سوزاندند.

نوشته‌های برونو عبارتند از در سایهٔ مُثُل[4] (۱۵۸۲) و آثار زیر به صورت گفت‌وگو: شام چهارشنبهٔ خاکستر[5] (۱۵۸۴)، دربارهٔ علت، اصل، و واحد[6] (۱۵۸۴)، دربارهٔ نامتناهی، جهان و کائنات[7] (۱۵۸۴)، دفع جانور پیروز[8] (۱۵۸۴)، قبالهٔ پگاسوس اسب به اضافهٔ کیلینیِ الاغ[9] (۱۵۸۵)، و دربارهٔ جنون عشق[10] (۱۵۸۵). در میان سایر آثار او سه منظومهٔ لاتینی وجود دارند که در سال ۱۵۹۱ منتشر شده‌اند و عبارتند از: دربارهٔ کمینه و اندازهٔ سه گانه در مورد سه نظریهٔ علمی و اصول علوم عملی متعدد، در پنج کتاب[11]، دربارهٔ واحد، عدد و رقم، رازهای گشودهٔ مبادی طبیعت، ریاضیات، و مابعدالطبیعه[12]، و دربارهٔ بیکران و بی‌شمار، یا دربارهٔ عالم و کائنات، در هشت کتاب[13].

بسیار طبیعی است که نقطهٔ شروع و اصطلاحات اندیشهٔ برونو از فلسفه‌های پیشین اقتباس شده باشند. او مسئولیت طرح مابعدالطبیعی نوافلاطونی را، آن‌طور که از افلاطونیان ایتالیا و از نیکولاس کوسایی متأثر بود، به عهده گرفت. بدین‌ترتیب، او در کتاب در سایهٔ مُثُل، طبیعت را با موجودات کثیر آن ناشی از وحدت «فراجوهری»[14] الهی دانست. در طبیعت، از مادّه تا غیر مادّه، و از ظلمت تا نور، سلسله‌مراتبی وجود دارد؛ و طبیعت تا آن‌جا که بیانگر دیدگاه‌های الهی است فهم‌پذیر است. اما افکار انسانی فقط سایه‌ها یا انعکاس‌هایی از افکار الهی‌اند، هرچند شناخت آدمی می‌تواند متناسب با

1. the Venetian Inquisition
2. the Roman Inquisition
۳. این دادگاه از طرف کلیسا به تفتیش عقاید مذهبی مردم می‌پرداخت و کسانی را که به افکار کلیسای کاتولیک عقیده نداشتند محکوم می‌کرد و گاهی هم حکم اعدام آنان را می‌داد. ـ م.
4. *De umbris idearum*
5. *La cena de le ceneri*
6. *Della causa, principio e uno*
7. De *l'infinito, universo e mondi*
8. *Spaccio della bestia trionfante*
9. *Cabala del cavallo pegaseo con l'agguiunta dell'asino cillenico*
10. *Degl' eroici furori*
11. *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V*
12. *De monade, numero et figura, secretioris nempe physicae, mathematicae et metaphysicae elementa*
13. *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis libri VIII*
14. super-substantial

حرکت ذهن از متعلقات ادراک حسی به وحدت الهی و اصیل، که فی‌نفسه برای عقل بشری ادراک‌ناپذیر است، پیشرفت و تعمیق یابد.

اما این طرح سنّتی، کمی بیش از آنکه زمینهٔ اندیشهٔ برونو را شکل دهد، برخلاف فلسفهٔ خود برونو پیش رفت. نوافلاطون‌گرایی همواره جهان را به مثابهٔ «صدور»[1] الهی یا خلقت و به مثابهٔ اندیشهٔ خدا نشان داده بود، اما همواره بر تعالی و ادراک‌ناپذیری خدا تأکید می‌کرد؛ لیکن حرکت مرکزی اندیشهٔ برونو به سوی «سریان»[2] الهی و بنابراین به سوی وحدت وجود بود. او هرگز در مورد دو دیدگاه به توافق کاملی دست نیافت؛ و هرگز از طرد قاطع یک دیدگاه به نفع دیدگاهی دیگر حمایت نکرد.

برونو در کتاب دربارهٔ علت، اصل، و واحد، مدعی است که خدا متعال، ادراک‌ناپذیر و خالق چیزهایی است که متمایز از او هستند. «از علم به همهٔ چیزهای غیر مستقل نمی‌توانیم علم به علت و مبدأ نخستین را استنتاج کنیم، جز از راه نسبتاً بی‌فایدهٔ نشانه‌ها[3]... به‌طوری که علم به جهان مثل عدم علم به وجود و جوهر مبدأ اول است... پس، هم به سبب عدم تناهی خدا و هم به سبب این‌که خدا از معلول‌های خود بسیار دور است، به حول و حوش جوهر الهی بنگر... ما، همان‌طور که افلاطونیان می‌گویند، جز از راه نشانه‌ها و، همان‌طور که مشّائیان می‌گویند، جز از راه معلول‌های دور او نمی‌توانیم چیزی بدانیم...»[4] اما توجه [برونو] به‌سرعت متوجه مبادی یا علل موجود در جهان می‌شود، و برونو نظریهٔ نفس جهانی را به مثابهٔ عامل عِلّی و محرک ساری و جاری برجسته می‌سازد. نخستین و اصلی‌ترین قوهٔ نفس جهانی، عقل کلی است، که «علت فاعلی فیزیکی کلی» و «صورت کلی» جهان است.[5] این قوه ایجادکنندهٔ صورت طبیعی موجود در جهان است، درحالی‌که عقل‌های ما از این صورت‌ها تصوراتی کلی می‌سازند. این قوه از آن‌رو صورت کلی این جهان است که در هر جایی حضور دارد و به هر چیزی حیات می‌بخشد. به اعتقاد برونو، چرم در چرم‌بودن خود، یا شیشه در شیشه‌بودن خود، جاندار به معنای معمول آن نیست؛ اما متحد با نفس جهانی است و به‌واسطهٔ نفس جهانی شکل می‌گیرد و، همچون ماده، قوهٔ شکل‌دادن بخشی از هر موجود زنده را دارد. در واقع، مادّه، به معنای «مادّهٔ نخستین» ارسطو، از یک دیدگاه، «زیرنهاد»[6]ی بی‌صورت

---

1. emanation
2. immanence
3. traces (*de vestigio*)
4. *Dialago secondo, Opere*, 1, pp. 175-6.
5. *Ibid.*, p. 179
6. substrate

و بالقوه است؛ اما همچون آغازگاه و منبع شکل‌هایی قلمداد می‌شوند که نمی‌توان آن‌ها را چون زیرنهادی فهم‌ناپذیر در نظر گرفت؛ در نهایت، مادهٔ محض همان فعل محض است. برونو آموزهٔ جمع اضداد نیکولاس کوسایی را در خصوص جهان به کار برد. او با تأکید بر تمایزها شروع کرد و در ادامه نشان داد که این تمایزها نسبی‌اند. جهان متشکل از اشیا یا عامل‌های متمایز است، اما در نهایت معلوم می‌شود که «واحد، نامتناهی، بی‌حرکت» (یعنی ناتوان از حرکت مکانی)، یک موجود، و یک جوهر است.[1] این نظریه ـ مأخوذ از نیکولاس کوسایی ـ که جهان نامتناهی است در کتاب نامتناهی، جهان و کائنات مورد تأیید قرار گرفته و استدلال‌هایی در تأیید آن آورده شده است. «من جهان را جزئیت نامتناهی[2] می‌نامم، زیرا جهان دارای حد و مرز یا سطح نیست؛ من جهان را کلیت نامتناهی[3] نمی‌نامم، زیرا هر جزئی که در نظر بگیریم متناهی است، و از جهان‌های بی‌شماری که دارد هر یک متناهی است. من خدا را جزءِ متناهی می‌نامم، زیرا خدا هر حدودی را از خود طرد می‌کند و هر یک از اوصاف او واحد و نامتناهی است؛ و من خدا را کل نامتناهی می‌نامم، زیرا خدا کاملاً در کل جهان هست و کاملاً در تک‌تک اجزاءِ جهان حضور دارد، متمایز از عدم تناهی جهان که جای آن کاملاً در کل جهان است و نه در اجزاءِ جهان، اگر که در واقع، با توجه به نامتناهی‌بودن، بتوان آن‌ها را اجزاء نامید.»[4]

در این‌جا برونو بین خدا و جهان فرق می‌گذارد. او همین‌طور، به یاری اصطلاحات نیکولاس کوسایی، از خدا به مثابهٔ پیچیده و کامل[5] سخن می‌گوید، درحالی‌که جهانْ مشروح و ناکاملِ[6] نامتناهی است. اما اندیشهٔ او همواره گرایش به این دارد که این تمایزات را تضعیف کند یا دست به تلفیق «متضادها» بزند. او در کتاب دربارهٔ سه‌گانهٔ کمینه[7] از آن حداقلی سخن می‌گوید که بر حدود ریاضی، طبیعی و مابعدالطبیعی مبتنی است. حداقل ریاضی وحدت[8] یا یک است؛ حداقل فیزیکی اتم یا موناد است، که تقسیم‌ناپذیر و به معنایی جاندار است، و نفس‌های نامیرا هم «مونادها» هستند. طبیعت عبارت از نظام «خودگستر»[9] و هماهنگ اتم‌ها و مونادها در پیوندشان با یکدیگر است. در این‌جا در مورد جهان دیدگاه کثرت‌گرایانه‌ای داریم که برحسب مونادهایی که هر یک از آن‌ها

1. *Dialogo quinto*, pp. 247 ff.
2. *tutto infinito*
3. *totalmente infinito*
4. *Dialogo primo*, p. 298.
5. *complicatamente e totalmente*
6. *explicatamente e non totalmente*
7. *De triplici minimo*
8. *monas*
9. self-unfolding

معنایی از ادراک و اشتیاق دارند متصور شده است؛ و این جنبه از فلسفهٔ برونو پیشرو «مونادولوژی»[۱] لایبنیتس است. اما قبلاً به این مطلب او اشاره کرده‌ایم که نمی‌توان در باب جهان نامتناهی از «اجزاء» سخن گفت؛ و جنبهٔ کامل‌کنندهٔ فلسفهٔ او در این نظریهٔ او آمده است که اشیاءِ متناهی اعراض[۲] جوهر واحد نامتناهی هستند. همچنین خدا، تا آن‌جا که متمایز از تجلیات خود در نظر گرفته شود، طبیعت خلاق[۳] نامیده می‌شود، درحالی‌که هرگاه در تجلی خود در نظر گرفته شود طبیعت مخلوق[۴] نامیده می‌شود. در این‌جا با جنبهٔ «وحدت‌گرایانه»[۵]ی اندیشهٔ برونو رودررویيم که پیشرو فلسفهٔ اسپینوزا بود. اما، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، برونو هرگز «کثرت‌گرایی»[۶] را کاملاً رها نکرد. منطقی است اگر بگوییم که اندیشهٔ او به وحدت‌گرایی میل دارد؛ اما در واقع او این عقیده را پی گرفت که خدا متعال است. با وجود این، او دریافت که فلسفه با طبیعت سروکار دارد و خدا خودبه‌خود موضوعی است که فقط در الهیات و بیشتر از راه الهیات سلبی می‌توان به‌درستی از او سخن گفت؛ پس، نمی‌توان صریحاً گفت که برونو وحدت وجودی بود. اگر کسی بخواهد، می‌تواند بگوید که ذهن او مایل بود از مقولات نوافلاطون‌گرایی و نیکولاس کوسایی به سوی تأکید بیشتر بر سریان الهی حرکت کند؛ اما برای این تصور که او آموزهٔ تعالی الهی را فقط در ظاهر حفظ کرد هیچ دلیل واقعی درست نیست. فلسفهٔ برونو می‌تواند مرحله‌ای مابین [اندیشهٔ] نیکولاس کوسایی و اسپینوزا باشد؛ اما خود برونو به آخر این مرحله نرسید.

اندیشهٔ برونو فقط از سنّت نوافلاطونی به معنای وحدت وجودی الهام نگرفته است؛ اندیشهٔ او عمیقاً زیر تأثیر فرضیهٔ ستاره‌شناختی کپرنیک هم بود. برونو یک دانشمند نبود و نمی‌توان گفت که در تحقیق علمی این فرضیه نقش داشته است؛ اما از این فرضیه، با جسارت خاصی، به استنتاج‌های نظری دست یافت، و نظریه‌های او محرک سایر اندیشمندان واقع شدند. او پیش‌بینی کرد که در فضای نامتناهیْ «منظومه‌های خورشیدی»[۷] بسیاری وجود دارند. خورشید ما فقط ستاره‌ای در بین ستاره‌هاست، و از جایگاه ممتازی برخوردار نیست، چه رسد به این‌که زمین از جایگاه ممتازی برخوردار باشد. در واقع، همهٔ احکام مربوط به مکان، همان‌طور که نیکولاس کوسایی گفته است،

---

۱. monadology (مونادشناسی یا جوهر فردشناسی)

2. *circonstanzie*

3. *natura naturans*

4. *natura naturata*

5. monistic

6. pluralism

7. solar systems

نسبی‌اند؛ و هیچ ستاره یا سیاره‌ای را نمی‌توان مرکز جهان به معنای مطلق آن نامید. هیچ مرکزی وجود ندارد، و هیچ بالا و پایین مطلقی درکار نیست. به علاوه، از این واقعیت که زمین محل سکونت موجودات عاقل است نمی‌توانیم این نتیجه را بگیریم که زمین از جایگاه بی‌نظیری برخوردار است یا از نظر ارزشی مرکز جهان است؛ زیرا کل آنچه می‌بینیم، یعنی این زندگی و حتی موجودات عاقلی مثل خودمان، شاید محدود به این سیاره نباشند. منظومه‌های خورشیدی به‌وجود می‌آیند و نابود می‌شوند، اما همهٔ آن‌ها منظومهٔ پیشرفته‌ای را تشکیل می‌دهند که، در واقع، موجود زنده‌ای است که نفس جهانی به آن جان می‌بخشد. برونو خود را به این عقیده محدود نکرد که زمین حرکت می‌کند و احکام مکانی احکامی نسبی هستند: او فرضیهٔ کپرنیکی حرکت زمین به دور خورشید را با کیهان‌شناسی مابعدالطبیعی خود تلفیق کرد. بدین‌ترتیب، او برداشت «زمین‌مرکزی»[1] و «انسان‌مرکزی»[2] از جهان را هم از دیدگاه ستاره‌شناختی و هم از چشم‌انداز وسیع‌تر فلسفهٔ نظری کاملاً رد کرد. در نظام [فلسفی] او این طبیعت به مثابهٔ یک کلّ زنده است که در مرکز تصویر او جای دارد و نه انسان‌های زمینی‌ای که اعراض یک جوهر جهانی زنده‌اند، هرچند از دیدگاه دیگر هر یک از آن‌ها مونادی است که کل جهان را باز می‌تاباند.

برونو در برخی از نوشته‌های اولیهٔ خود، زیر تأثیر آموزه‌های ریموند (رامون) لول[3] (ف: ۱۳۱۵)، به مسائل مربوط به حافظه و منطق می‌پردازد. می‌توانیم تصورات را در عقل کلی، در نظام فیزیکی همچون صورت‌ها و در نظام منطقی همچون نمادها یا مفاهیم، متمایز سازیم. وظیفهٔ منطقِ توسعه‌یافته این است که نشان دهد چگونه تصورات کثیری از «یک» تصور به وجود می‌آیند. شاید بتوان برونو را به معنایی حلقهٔ پیوند بین لول و لایبنیتس تلقی کرد، اما شهرت برونو به سبب آموزه‌های جوهر جهانی نامتناهی و مونادها و به سبب استفادهٔ نظری او از فرضیهٔ کپرنیک است. در باب نخستین آموزه، او احتمالاً بر اسپینوزا تأثیر گذاشته است، و مطمئناً فیلسوفان آلمانی متأخر، مثل یاکوبی[4] و هگل، از او به مثابهٔ یک پیغمبر یاد کرده‌اند. در باب نظریهٔ مونادها، که در آثار بعدی وی بیشتر آشکار شد، او مطمئناً در نکات مهمی پیشرو لایبنیتس بود، هرچند بعید به نظر می‌رسد که لایبنیتس در تدوین نظریه‌های خود به‌طور چشمگیر زیر تأثیر مستقیم برونو

---

1. geocentric
2. anthropocentric
3. Raymond Lull
4. Jacobi

بوده باشد.[۱] برونو بیشتر نظریه‌های مأخوذ اندیشمندان یونانی و قرون وسطایی و رنسانسی، مخصوصاً نظریات نیکولاس کوسایی، را پذیرفت و مورد استفاده قرار داد؛ اما او ذهن اصیلی داشت و از قدرت نظر بالایی برخوردار بود. عقاید او غالباً مبالغه‌آمیز و باورنکردنی بودند و اندیشه‌اش بی‌نظم بود، هرچند مطمئناً هر آن‌گاه که می‌خواست می‌توانست روشمند تفکر کند؛ و او نه‌تنها نقش فیلسوف بلکه نقش شاعر و «پیشگو»[2] را هم بازی می‌کرد. دیدیم که نمی‌توان او را به‌نحوی تمام‌عیار وحدت وجودی نامید؛ اما این بدان‌معنا نیست که گرایش او به معتقدات مسیحیْ مثبت یا احترام‌آمیز بود. او نه‌تنها در مورد الهی‌دانان کاتولیک، بلکه در مورد کالوَنی‌ها و لوتری‌ها هم مخالفت و دشمنی را برانگیخت، و پایان ناخوشایند زندگی او نه به سبب دفاع از فرضیهٔ کپرنیکی و نه به سبب حملهٔ او به مدرسه‌گرایی ارسطویی، بلکه به سبب انکار صریح برخی از معتقدات کلامی بنیادی بود. او کوشید که سنّتی‌نبودن خود را با رجوع به نوعی نظریهٔ «حقیقت دوگانه»[3] توجیه کند؛ اما هر نظری که دربارهٔ برخورد با او وجود داشته باشد، محکومیتش به‌سبب بدعتگذاری کاملاً فهم‌پذیر است. مطمئناً سرنوشت نهایی او باعث شد که برخی از نویسندگان به او بهای فلسفی بیشتری ـ بیش از آنچه دارای آن بود ـ بدهند؛ هرچند ستایش‌هایی که به‌نحوی غیر نقادانه با گشاده‌دستی از او شده است مبالغه‌آمیز بوده‌اند، اما با وجود این، او یکی از اندیشمندان پیشرو و پرنفوذ عهد رنسانس بود.

۷. تاریخ مرگ پی‌یر گاسندی، یعنی سال ۱۶۵۵، همراه با این واقعیت است که او با دکارت به مجادله پرداخت؛ برای این‌که فلسفهٔ او را در مرحلهٔ بعدی مورد بررسی قرار دهیم [این واقعه] دلیل بسیار خوبی به دست ما می‌دهد. از سوی دیگر، به نظرم می‌رسد که او، با احیای اپیکورگرایی، این توجیه را به دست ما می‌دهد که فلسفهٔ او را زیر عنوان کلی فلسفهٔ رنسانس بیاوریم.

پی‌یر گاسندی، که در سال ۱۵۹۲ در پرووانس[4] متولد شده بود، همان‌جا در [دانشگاه] اِکس[5] به تحصیل فلسفه پرداخت. او پس از این‌که به الهیات روی آورد برای مدتی به تدریس در الهیات پرداخت و کشیش شد، اما در سال ۱۶۱۷ کرسی فلسفه در اِکس را پذیرفت، و در آن‌جا کم‌وبیش به تفسیر ارسطوگرایی سنّتی روی آورد. اما علاقهٔ

۱.← به یادداشت صفحهٔ ۳۱۹.

2. seer

3. double-truth

4. Provence

5. Aix

او به کشفیات دانشمندان عهد رنسانس اندیشهٔ او را به راه‌های دیگری برد، و در سال ۱۶۲۴ نخستین اثر او به نام شطحیات علیه ارسطوییان[۱] منتشر شد. او در این زمان کشیش گرنوبل[۲] بود. بنا بود که این نوشتار از هفت کتاب تشکیل شده باشد؛ اما، علاوه بر کتاب دوم، که پس از مرگ او در سال ۱۶۵۹ به بازار آمد، فقط کتاب اول آن نوشته شده است. او در سال ۱۶۳۱، اثری در مخالفت با فیلسوف انگلیسی رابرت فلاد[۳] (۱۶۳۷-۱۵۷۴) نوشت که زیر تأثیر نیکولاس کوسایی و پاراسلسوس[۴] بود و در سال ۱۶۴۲ ایرادهای خود به نظام [فلسفی] دکارت را منتشر کرد.[۵] او در سال ۱۶۴۵ به استادی ریاضیات در کالج رویال[۶] در پاریس منصوب شد. او در این مقام در باب برخی از مسائل فیزیکی و ستاره‌شناختی دست به تألیف زد، اما شهرت او در آثاری است که آن‌ها را زیر تأثیر فلسفهٔ اپیکوری نوشته است. رسالهٔ دربارهٔ زندگی، شخصیت، و تعالیم اپیکوروس در هشت کتاب[۷] در ۱۶۴۷ انتشار یافت، و پس از آن در سال ۱۶۴۹ تفسیر دربارهٔ زندگی، شخصیت، و عقاید اپیکوروس، یا یادداشت‌هایی دربارهٔ کتاب دهم دیوگنس لائرتیوس[۸] به بازار آمد. این اثر ترجمه و تفسیر لاتینی کتاب دهم زندگانی فیلسوفان[۹] دیوگنس لائرتیوس[۱۰] بود. او در همان سال رسالهٔ فلسفی اپیکوروس[۱۱] را منتشر ساخت. رسالهٔ فلسفی[۱۲] خود او در ۱۶۵۸ پس از مرگش منتشر شد. او، علاوه بر این‌ها، تعدادی زندگینامه[۱۳] مثل زندگینامهٔ کپرنیک و تیکو براهه[۱۴] را نوشت.

گاسندی، در تقسیم فلسفه به منطق و فیزیک و اخلاق، پیرو اپیکوریان بود. در منطق او، که شامل نظریهٔ معرفت اوست، بی‌درنگ التقاط‌گرایی وی آشکار می‌شود. او، در مقایسه با بیشتر فیلسوفان آن زمان، مصرّاً عقیده داشت که کل معرفت طبیعی ما دارای منشأ حسی است: چیزی به فهم راه نمی‌یابد مگر آن‌که پیش‌تر به حس درآمده باشد.[۱۵] او دکارت

1. *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelicos*
2. Grenoble
3. Robert Fludd
4. Paracelsus
۵. آن‌ها در مجموعه ایرادهایی که در آثار دکارت منتشر شده‌اند ایرادهای پنجم هستند.
6. Collège Royal
7. *De vita, moribus et doctrina Epicuri libri VIII*
8. *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*
9. *Lives of the Philosophers*
10. Diogenes Laërtius
11. *Syntagma philosophiae Epicuri*
12. *Syntagma Philosophicum*
13. *Lives*
۱۴. Tycho Brahe (توکو براثه)
15. *nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*

را از دیدگاه تجربی مورد نقد و ارزیابی قرار داد. او چنان سخن می‌گفت که گویی حواس تنها معیار بداهت است، اما، همان‌طور که از یک ریاضیدان انتظار می‌رفت، بدیهی‌بودن برهان قیاسی را نیز پذیرفت. «فیزیک» هم تلفیقی از عناصر بسیار مختلف بود. از سوی دیگر، او «اتم‌گرایی»[1] اپیکوری را احیا کرد. اتم‌ها، که اندازه و شکل و وزن دارند (و به منزلهٔ نوعی میل درونی به حرکت تعبیر می‌شوند)، در فضای خالی در حرکت‌اند. به اعتقاد گاسندی، این اتم‌ها از یک مبدأ مادی سرچشمه می‌گیرند که زیرنهاد هرگونه صیرورت‌اند و گاسندی، همچون ارسطو، آن را «مادّهٔ نخستین» خواند. او، به یاری اتم‌ها و مکان و حرکت، طبیعت را مانند چیزی که خودکار عمل می‌کند توضیح داد. به‌طور مثال، احساس را باید به‌نحو خودکار توضیح داد. از سوی دیگر، آدمی نفس ناطقه و نامیرایی دارد که وجود آن را حقایق خودآگاهی و قدرت آدمی بر تشکیل تصورات کلی و ادراک امور روحانی و ارزش‌های اخلاقی آشکار می‌سازند. به علاوه، نظام و هماهنگی و زیبایی طبیعت دلیلی بر وجود خدایی هستند که غیر جسمانی، نامتناهی و کامل است. آدمی، که موجودی هم روحانی و هم مادّی است و نیز می‌تواند هم روحانی و هم مادّی را بشناسد، عالَم صغیر است. سرانجام، غایت اخلاقی آدمی سعادت است و سعادت را باید به معنای عدم درد در بدن و آرامش در نفس فهمید. اما در این جهان نمی‌توان به این غایت کاملاً دست یافت؛ فقط در جهان پس از مرگ است که می‌توان به این غایت کاملاً دست یافت.

فلسفهٔ گاسندی را می‌توان سازگاری اپیکورگرایی با مقتضیات معتقدات مسیحی تلقی کرد. اما هیچ دلیل درستی در دست نیست که بگوییم الهامبخش جنبهٔ روحانی‌گرایانهٔ فلسفهٔ او صرفاً دوراندیشی‌های سیاستمدارانهٔ او بوده‌اند و وی در قبول «توحید»[2] و روحانیت و نامیرایی نفس صداقت نداشت. این هم شدنی است که اهمیت تاریخی فلسفهٔ او ــ تا آن‌جا که اهمیتی تاریخی دارد ــ در جذابیت این دیدگاه او باشد که طبیعتْ خودکار عمل می‌کند. اما این امر تغییردهندهٔ این واقعیت نیست که فلسفهٔ او، در خود، ترکیب عجیب و غریبی از مادّه‌گرایی اپیکوری با روحانیت‌گرایی و توحید و تجربه‌گرایی نسبتاً ناپخته با عقل‌گرایی است. فلسفه‌ورزی او تأثیر قابل ملاحظه‌ای در قرن هفدهم داشت، اما به سبب این‌که بسیار غیر نظام‌مند، درهم و برهم، و غیر اصیل بود تأثیری دیرپای نداشت.

1. atomism
2. theism

فصل هفدهم

فلسفهٔ طبیعت (۲)

آگریپا فون نِتسهایم[1] ــ پاراسلسوس ــ وَن هلمونتِ پدر و پسر ــ زباستیان فرانک[2] و والنتینه وایگل[3] ــ یاکوپ بومه[4] ــ اشارات کلی

در این فصل قصد دارم خطوط کلی نظریه‌های کسانی چون پاراسلسوس ــ که به‌طور طبیعی به فیلسوفان طبیعت مشهورند ــ و همین‌طور عارف آلمانی یاکوپ بومه را مطرح کنم. اگر دقت زیادی به خرج دهیم، احتمالاً یاکوپ بومه را در طبقهٔ «عارفان»[5] قرار می‌دهیم و نه فیلسوف؛ اما او مطمئناً دربارهٔ طبیعت فلسفه‌ای داشت که از برخی جنبه‌ها شبیه به فلسفهٔ طبیعت برونو است. بی‌تردید، بومه بیش از برونو ذهنی دینی داشت و اگر او را در طبقهٔ فیلسوفان طبیعت قرار دهیم حق مطلب را به‌درستی ادا نکرده‌ایم؛ اما، همان‌طور که قبلاً دیدیم، برای فیلسوفان عهد رنسانس معنای واژهٔ «طبیعت» چیزی بیش از نظام اشیاءِ متمایزی بود که از راه تجربه به دست می‌آمدند و دانشمندان می‌توانستند به‌نحوی نظام‌مند آن‌ها را مورد تحقیق قرار دهند.

۱. موضوع عالَم صغیر و عالَم کبیر، که در فلسفه‌های طبیعت ایتالیا برجسته بود، در فلسفه‌های عهد رنسانس آلمان جایگاه بلندی داشت. این موضوع، که از ویژگی‌های سنّت نوافلاطونی است، یکی از مباحث اصلی نظام [فلسفی] نیکولاس کوسایی شد، و

---

1. Agrippa von Nettesheim
2. Sebastian Franck
3. Valentine Weigel
۴. Jakob Böhme (یعقوب بوهم)
5. theosophist

قبلاً به تأثیر عظیم او بر جوردانو برونو اشاره شده است. طبیعتاً تأثیر او بر اندیشمندان آلمانی هم محسوس است. بدین‌ترتیب، به اعتقاد هاینریش کورنلیوس آگریپا فون نِتسهایم (۱۴۸۶ـ۱۵۳۵)، آدمی در خود موجب اتحاد سه عالَم است، عالم زمینی عناصر، عالم اجرام آسمانی و عالم روحانی. آدمی پیوند هستی‌شناختی بین این عالم‌هاست، و این حقیقت مبیّن توانایی او بر شناخت هر سه عالم است: حدود شناخت آدمی به ویژگی هستی‌شناختی او وابسته است. به علاوه، وحدت هماهنگی که این سه عالم در انسان، یعنی عالم صغیر، دارند منعکس‌کنندهٔ وحدت هماهنگی است که بین آن‌ها در عالم کبیر وجود دارد. انسان نفس خود را دارد و جهان هم نفس یا روح (روح جهانی)[1] خود را دارد، [همان] که مسئول کل ایجادهاست. در واقع، بین اشیاءِ مختلف همدلی‌ها و تنافرهایی هست، اما در اشیاء منشأ آن‌ها وجود مبادی زنده و درون‌ماندگاری است که از روح جهانی سرچشمه می‌گیرند. سرانجام، قرابت‌ها و روابط بین اشیاء و وجود قوای نهفته در آن‌ها فراهم‌آورندهٔ مبنای فن جادوست؛ آدمی می‌تواند این قوا را کشف کند و به خدمت خود درآورد. آگریپا فون نِتسهایم اثر خود دربارهٔ فلسفهٔ خفیه[2] را در سال ۱۵۱۰ منتشر ساخت و با این‌که در کتاب خطابه دربارهٔ پوچی و بی‌اعتباری علم[3] (۱۵۲۷) علوم، از جمله جادو، را به باد انتقاد گرفت، دوباره در سال ۱۵۳۳ اثر مربوط به علوم «خفیه»[4] را چاپ کرد. او همانند کاردانو پزشک بود و باز همانند کاردانو به جادو علاقه داشت. این علاقه غیر از علاقه‌ای است که دکترهای عصر جدید دارند؛ اما ترکیب دارو با جادو در قرون پیشین امری طبیعی بود. پزشک از قوا و خواص شفابخش گیاهان و عناصر معدنی و از این‌که می‌تواند تا حدودی آن‌ها را مورد استفاده قرار دهد آگاه بود. اما نتیجهٔ این سخن آن نیست که او از فرایندهایی که استفاده می‌کرد فهمی علمی داشت؛ و تعجبی ندارد اگر او شیفتهٔ این تصور باشد که اسرار طبیعت را به‌نحوی جادویی از طبیعت بیرون بکشد و قوا و نیروهایی را که بدین‌ترتیب کشف شده‌اند مورد استفاده قرار دهد. او جادو را نوعی توسعهٔ «علم» یعنی راه میانبرِ کسب علم و مهارت بیشتر می‌دانست.

۲. آن چهرهٔ عجیب و غریب، تئوفراستوس بومباست فون هوئنهایم[5]، که معمولاً به پاراسلسوس مشهور است، حامی چنین نظری بود. او که در سال ۱۴۹۳ در آینزیدلن[6]

1. *spiritus mundi*
2. *De occulta philosophia*
3. *Declamatio de vanitate et incertitudine scientiarum*
4. occultism
5. Theophrastus Bombast von Hohenheim
6. Einsiedeln

متولد شده بود مدتی در بال استاد پزشکی بود؛ در سال ۱۵۴۱ در زالتسبورک از دنیا رفت. از نظر او، دانش پزشکی، که حافظ صحت و سلامت آدمی است، برترین دانش بود. در واقع، دانش پزشکی به مشاهده و تجربه وابسته است؛ اما روش تجربی به‌تنهایی فراهم‌آورندهٔ دانش پزشکی نیست. باید داده‌های تجربه را نظام‌مند کرد. به علاوه، پزشک واقعی به دانش‌های دیگری مثل فلسفه و اخترბینی و الهیات هم بها خواهد داد؛ زیرا آدمی، که دانش پزشکی با او سروکار دارد، در سه عالَم سهیم است. آدمی به‌واسطهٔ جسم مشاهده‌پذیر خود در عالم زمینی، یعنی عالم عناصر، به‌واسطهٔ جسم نجومی خود در عالم آسمانی، و به‌واسطهٔ نفس نامیرای خود (عقل یا نور)[1] در عالم روحانی و الهی سهیم است. بنابراین، انسان یا عالم صغیر، همان محل تلاقی این سه عالم است که [روی هم] عالم کبیر را تشکیل می‌دهند؛ پزشک باید به توضیح این امر بپردازد. کل جهان به‌واسطهٔ مبدأ زنده و درون‌ماندگار خودش، یعنی آرخئوس[2]، جاندار است، و موجود زندهٔ منفردی مثل انسان به سائقهٔ مبدأ حیاتی خودش رشد می‌کند. معالجهٔ پزشکی باید اساساً عبارت از به کار واداشتن فعالیت آرخئوس باشد، و این اصل آشکارا تجسم‌بخش این حقیقت است که وظیفهٔ پزشک آن است که کمک کند طبیعت کار خود را انجام دهد. در واقع، پاراسلسوس دیدگاه‌های پزشکی کاملاً محسوسی را مطرح کرد. بدین‌ترتیب، او در بحث از بیماری بر فرد و بر عامل‌های فردی تأکید چشمگیری داشت؛ به اعتقاد او، هیچ نوع بیماری در دو فرد دقیقاً به‌نحو واحدی روی نمی‌دهد یا مسیر واحدی را طی نمی‌کند. در واقع، این عقیدهٔ او که پزشک باید دایرهٔ دید خود را وسیع کند و به سایر دانش‌ها اهمیت بدهد به‌هیچ‌وجه بی‌ارزش نبود، زیرا معنای آن در اصل این است که پزشک باید کل انسان را در نظر بگیرد و نباید توجه خود را منحصراً به علائم و اسباب فیزیکی بیماری و مداوای فیزیکی محدود کند.

بنابراین، پاراسلسوس از برخی جنبه‌ها نظریه‌پرداز روشنفکری بود و به‌شدت به پزشکی زمان خود حمله می‌کرد. او به‌ویژه به حمایت کورکورانه از تعالیم جالینوس نیازی نداشت. راه و رسم خود او بسیار تجربه‌گرایانه بود و نمی‌توان او را شیمیدان علمی نامید؛ به داروهای شیمیایی علاقه‌مند بود، اما در مورد پیشرفت پزشکی، دست‌کم، ذهنی مستقل و شوقی وافر داشت. اما او علاقهٔ خود به پزشکی را با علاقهٔ خود به اختربینی و کیمیاگری در هم آمیخت. مادّهٔ اصلی دارای سه عنصر یا جوهر بنیادی

1. *mens* or *Fünklein*

2. *archeus*

«گوگرد»[1] و «جیوه»[2] و نمک است. فلزات به‌واسطهٔ غلبهٔ یک عنصر بر سایر عناصر از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ اما چون همهٔ آن‌ها در نهایت عنصر واحدی هستند تبدیل یک عنصر به عنصر دیگر امکان‌پذیر است. بنابراین، امکان کیمیاگری نتیجهٔ سرشت اصلی مادّه است.

پاراسلسوس مایل بود که به‌نحوی عجیب و غریب، تفکر فلسفی را با «دانش» و نیز با اختربینی و کیمیاگری در هم آمیزد، اما بین الهیات از سویی، و فلسفه از سوی دیگر، تمایز قاطعی گذاشت؛ فلسفه مطالعهٔ طبیعت است و نه خود خدا. با وجود این، طبیعت تجلی خداست؛ و بنابراین می‌توانیم به شناخت فلسفی خدا دست یابیم. طبیعت در اصل در خدا، در «راز بزرگ» یا «ژرفنای الهی»، جای دارد؛ و فرایندی که جهان بدان‌وسیله ساخته می‌شود فرایند تفکیک، یعنی ایجاد تمایزها و تضادها است. ما فقط برحسب تضادها به معرفت دست می‌یابیم. به‌طور مثال، ما «خوشی»[3] را در تضاد آن با «اندوه»[4] و سلامت را در تضاد آن با بیماری می‌شناسیم. همین‌طور، ما خیر را فقط در تضاد آن با شر، و خدا را فقط در تضاد آن با «شیطان»[5] می‌شناسیم. نهایت تحول جهانی دودستگی مطلق بین خیر و شر خواهد بود که تعیین‌کنندهٔ حکم نهایی است.

۳. شیمیدان و پزشک بلژیکی، ژون باتیست وَن هلمونت[6] (۱۵۷۷-۱۶۴۴) نظریه‌های پاراسلسوس را بسط داد. دو عنصر نخستین آب و هوا هستند و عناصر بنیادی، یعنی گوگرد و جیوه و نمک، از آب سرچشمه می‌گیرند و به آب تبدیل‌شدنی‌اند. اما، وَن هلمونت آن‌گاه که دریافت گازهایی وجود دارند که متفاوت از هوای جوّند، به کشفی واقعی دست یافته بود. او کشف کرد که آنچه دیوکسید کربن[7] می‌نامید و از «زغال سرخ»[8] خارج می‌شود عین همان گازی است که از «آب انگور»[9] ترشیده متصاعد می‌شود. بنابراین، او در تاریخ شیمی اهمیتی دارد. به علاوه، علاقهٔ او به این علم، همراه با علاقهٔ او به فیزیولوژی و پزشکی، باعث شد که استفاده از روش‌های شیمیایی را برای تهیهٔ داروها مورد آزمایش قرار دهد. او در این باب، کار پاراسلسوس را ادامه داد. وَن هلمونت در آزمایش‌های خود از پاراسلسوس دقیق‌تر بود، اما در باور و شوق پاراسلسوس به

1. sulphur
2. mercury
3. joy
4. sorrow
5. Satan
6. John Baptist van Helmont
7. carbon dioxide (*gas sylvestre*)
8. burning charcoal
9. fermenting must

کیمیاگری سهیم بود. به علاوه، او «نظریهٔ حیات»[1] پاراسلسوس را پذیرفت و بسط داد. هر موجود زنده‌ای آرخئوس یا سپهر زندهٔ[2] کلی خود را دارد که آرخهٔ[3] اجزاءِ مختلف یا اعضای آن موجود زنده وابسته به آن است. اما او که به مبادی حیاتی قانع نبود نیروی جنبشی را هم مفروض گرفت که آن را جوشش[4] می‌نامید. جوشش انواع گوناگونی دارد. به‌طور مثال، جوشش خاص اجرام آسمانی (جوشش ستارگانی)[5] است و جوشش دیگری در آدمی یافت می‌شود و رابطهٔ بین جوشش انسانی[6] و آرخئوس انسانی تا حدودی مبهم رها شده است.

ژون باتیست وَن هلمونت در واقع به خود اجازه می‌داد که دربارهٔ هبوط و آثار آن بر خصوصیات روحی آدمی به تفکر بپردازد؛ اما در وهلهٔ نخست با شیمی، پزشکی و فیزیولوژی، که باید کیمیاگری را هم به آن افزود، سروکار داشت. ولی پسر او، فرانسیس مرکوری وَن هلمونت[7] (۱۶۱۸ـ۱۶۹۹)، که لایبنیتس با او آشنایی داشت[8]، نوعی مونادشناسی را بسط داد که براساس آن تعداد محدودی موناد فناناپذیر وجود دارند. هر مونادی را می‌توان تا آن‌جا که منفعل است جسمانی نامید و تا آن‌جا که فعال است و درجه‌ای از کمال دارد روحانی نامید. کشش‌ها و جاذبه‌های درونی بین مونادها باعث می‌شوند که گروهی از مونادها ساختارهای پیچیده‌ای را بسازند که هر یک از این ساختارها متأثر از حاکمیت موناد مرکزی است. به‌طور مثال، در آدمی مونادی مرکزی، یعنی نفس، هست که بر کل آدمی حکمرانی می‌کند. این نفس در خصوصیت فناناپذیری همهٔ مونادها سهیم است؛ اما نمی‌تواند برای همیشه، یعنی در مدتی که نیروی مهارکنندگی و جهت‌دهی مجموعه یا مجموعه‌های معیّنی از مونادها وجود دارد، به کمال پیشرفت خود دست یابد. بنابراین، نفس با سایر بدن‌ها یا مجموعه‌ای از مونادها متحد می‌شود تا این‌که به کمال خود دست یابد. بدین‌ترتیب، نفس به سوی خدا بازمی‌گردد که موناد مونادها[9] و خالق هماهنگی کلی آفرینش است. مسیح واسطهٔ بین خدا و مخلوقات است.

1. vitalistic theory
2. *aura vitalis*
3. *archei*
4. *blas*
5. *blas stellarum*
6. *blas humanum*
7. Francis Mercury van Helmont
8. احتمال دارد که لایبنیتس واژهٔ «موناد» را از وَن هلمونت پسر یا از روایتی که وَن هلمونت از برونو می‌دهد اقتباس کرده باشد.
9. *monas monadum*

ون هلمونت پسر، فلسفهٔ خود را پادزهر گرانبهای تفسیر «ماشین‌وار»[1] طبیعت، آن‌طور که از سوی دکارت (در خصوص جهان مادّی) و فلسفهٔ توماس هابز[2] مطرح شده است، تلقی می‌کرد. موناد‌شناسی او بسط نظریات برونو بود، هر چند بی‌تردید تحت تأثیر آموزه‌های حیاتی پاراسلسوس و ون هلمونت پدر هم بود. بدیهی است که موناد‌شناسی او از جنبه‌های بسیاری پیشرو موناد‌شناسی مردی بسیار پراستعداد، یعنی لایبنیتس، بود، هر چند به نظر می‌رسد که لایبنیتس مستقلاً به نظریه‌های بنیادی خود دست یافته است. بین ون هلمونت و لایبنیتس پیوند دومی هم بود، و آن علاقهٔ مشترک آنان به علوم خفیه و کیمیاگری است، هرچند در مورد لایبنیتس این علاقه شاید فقط راهی برای نشان‌دادن علاقهٔ سیری‌ناپذیر او باشد.

۴. سنّت عرفانی آلمانی در آیین پروتستان با اشخاصی مثل زباستیان فرانک (۱۴۹۹ـ۱۵۴۲) و والنتینه وایگل (۱۵۳۳ـ۱۵۸۸) ادامه یافت. اما معمولاً زباستیان فرانک را فیلسوف نمی‌نامند. او که در ابتدا کاتولیک بود یک کشیش پروتستان شد، از مسئولیت خود دست برداشت و زندگی ناآرام و توأم با خانه‌به‌دوشی را در پیش گرفت. او نه‌تنها دشمن آیین کاتولیک بود، بلکه با آیین پروتستان رسمی هم سرستیزه داشت. خدا همان خیر و عشق ازلی است که در هر انسانی حضور دارد، و به اعتقاد او کلیسای واقعی همراه روحانی همهٔ کسانی است که قبول دارند خدا در درون آنان در کار است. اشخاصی مثل سقراط و سنکا به «کلیسا» متعلق بودند. «فدیه‌پذیری»[3] [برای گناهان] رویدادی تاریخی نیست، و آموزه‌هایی مثل آموزهٔ هبوط و فدیه‌پذیری به‌واسطهٔ مسیح [مصلوب] در کالواری[4] چیزی بیش از «اشباح»[5] یا نمادهای حقایق ازلی نیستند. بدیهی است که چنین دیدگاهی ذاتاً کلامی بود.

اما والنتینه وایگل کوشید که سنّت عرفانی را با فلسفهٔ طبیعت، آن‌طور که در نزد پاراسلسوس یافت می‌شد، تلفیق کند. او در اعتقاد به این‌که خدا همهٔ چیزها، یعنی همراه هرچیزی[6] است و تمایزها و تضادهایی که در مخلوقات یافت می‌شوند در خدا یکی‌اند پیرو نیکولاس کوسایی بود. اما او این نظریه را به این باور افزود که خدا در آفرینش، و به‌واسطهٔ آفرینش، شخصی می‌شود، به این معنا که او در انسان و از طریق انسان به

1. mechanistic
2. Thomas Hobbes
3. redemption
۴. به نام تپه‌ای اشاره دارد که مسیح بر روی آن به صلیب کشیده شد. ـ م.
5. figures
6. *complicite*

شناسایی خود می‌رسد، تا آن‌جا که آدمی بر «خودخواهی»[1] خود پیروز شده، در حیات الهی سهیم می‌شود. همهٔ مخلوقات، از جمله انسان، وجود خود را از خدا می‌گیرند، اما همگی آمیزه‌ای از عدم، یعنی ظلمت‌اند و این توانایی آدمی را بر بی‌اعتنایی به خدا می‌رساند. وجود آدمی به‌گونه‌ای ضروری به سوی خدا میل دارد و مایل است به اصل و منشأ و بنیاد خود برگردد؛ اما اراده می‌تواند از خدا روی برگرداند. هرگاه چنین چیزی اتفاق بیفتد، ثمرهٔ چنین کشش درونی همان است که «جهنم»[2] نامیده می‌شود.

وایگل، با قبول تقسیم‌بندی پاراسلسوس که جهان را عبارت از سه عالم زمینی و نجومی یا آسمانی و روحانی می‌دانست، آموزهٔ جسم نجومی انسان را هم پذیرفت. آدمی جسم میرایی دارد که جایگاه حواس است، اما او جسم نجومی هم دارد که جایگاه عقل است. به علاوه، آدمی نفس یا جزء نامیرایی دارد که به جرقهٔ نفس یا قلب، یعنی چشم عقل[3] یا چشم ذهن،[4] تعلق دارد. همین موجودْ گیرندهٔ معرفت فراطبیعی به خداست، هرچند این بدان‌معنا نیست که شناخت از عدم برمی‌آید؛ شناخت از خدایی که در نفس حاضر است ناشی می‌شود، و خدا خود را در آدمی و به‌واسطهٔ آدمی می‌شناسد؛ و «تجدید حیات»[5] عبارت از دریافت این شناخت است و نه آیینی ظاهری یا رویدادی تاریخی.

بدین‌ترتیب، روشن است که وایگل می‌کوشید مابعدالطبیعهٔ نیکولاس کوسایی و فلسفهٔ طبیعت پاراسلسوس را با عرفان دینی‌ای درهم بیامیزد که تا حدودی مدیون سنّتی بود که مایستر اکهارت مطرح کرده بود (آن‌طور که به یاری واژهٔ *Fü nklein*، یعنی جرقهٔ نفس، معلوم است)، اما به‌شدت رنگ زهد پروتستانی فردگرایانه و ضد کلیسایی به خود گرفته بود و نیز به وحدت وجود گرایش داشت. از برخی جنبه‌ها، فلسفهٔ او یادآور مضامین ایدئالیسم نظری آلمان متأخر است، هرچند در این بابْ عنصر آشکارا دینی و زاهدانهٔ اندیشهٔ وایگل تا حدودی غایب است.

۵. کسی که کوشید به‌نحوی بسیار کامل‌تر و مؤثرتر فلسفهٔ طبیعت را با سنّت عرفانی، آن‌طور که در آیین پروتستان آلمان آمده است، تلفیق کند شخصیتی برجسته به نام یاکوپ بومه بود. او در سال ۱۵۷۵ در آلت‌زایدنبرک[6] در سیلزیا متولد شد. در ابتدا، با این‌که در

1. egotism
2. hell
3. *oculus intellectualis*
4. *oculus mentis*
5. regeneration
6. Altseidenberg

مدرسهٔ شهر زایدنبرک[1] آموزش‌هایی دیده بود، به کارهای پست میل داشت. او پس از دوره‌ای آوارگی در سال ۱۵۹۹ درگورلیتس[2] اقامت گزید و در آن‌جا کفاشی را پیشهٔ خود ساخت. او ازدواج کرد و به پیشرفت قابل ملاحظه‌ای دست یافت، و این امر او را قادر ساخت که از شغل کفاشی خود کناره‌گیری کند، هرچند پس از آن به ساختن دستکش‌های پشمی روی آورد. نخستین رسالهٔ او، یعنی شفق قطبی[3]، در سال ۱۶۱۲ نوشته شد، هرچند در آن زمان امکان انتشار نیافت. در واقع، تنها آثاری که در زمان حیات او منتشر شدند نوشته‌هایی عبادی بودند که در آغاز سال ۱۶۲۴ منتشر شدند. اما رسالهٔ شفق قطبی او به صورت دستنوشته منتشر شد، و با این‌که این اثر وی را در منطقه‌اش مشهور ساخت اما موجب شد که روحانیان پروتستان او را به بدعت متهم کنند. دیگر آثار او، به‌طور مثال، عبارتند از سه اصل وجود الهی[4]، دربارهٔ سه وجود انسانی[5]، دربارهٔ انتخاب رحمت[6]، امضای همه[7]، و راز بزرگ[8]. آثار او در سال ۱۶۷۵، که از سال درگذشت او یعنی سال ۱۶۲۴ بسیار گذشته بود، در آمستردام منتشر شدند.

خدا فی‌نفسه فراتر از هرگونه تفاوت و تمایز است: او ژرفا[9] است،[10] بنیاد واقعی هر چیزی است: او «نه نور، نه ظلمت، نه عشق و نه خشم، بلکه یگانهٔ ازلی»، ارادهٔ ادراک‌ناپذیری است که نه شر و نه خیر است.[11] اما اگر خدا همچون ژرفا یا «ژرفنا»[12]، «هیچ چیز و هر چیز»[13] لحاظ شود، مسئلهٔ پیدایش کثرت، یعنی پیدایش اشیاءِ موجود متمایز، مطرح می‌شود. قبل از هر چیز، بومه در حیات ذاتی خدا فرایند تجلی را مفروض می‌گیرد. ارادهٔ اصلی [خدا] شهود نفس است، و هدف آن مرکز خود آن است که بومه آن را «قلب» یا «ذهن ازلی» اراده می‌نامد.[14] بدین‌ترتیب، خداوند خود را کشف می‌کند؛ و در این کشف نیرویی سر برمی‌آورد که از اراده و قلب اراده صادر می‌شود که حیات محرکه در ارادهٔ اصلی و در نیرویی (یا ارادهٔ دوم) است که از قلب ارادهٔ اصلی سر برمی‌آورد و با این یکی است. بومه «حرکات»[15] سه‌گانهٔ حیات ذاتی خدا را در مقابل

1. Seidenberg
2. Görlitz
3. *Aurora*
4. *Die drei Prinzipien des göttlichen Wesens*
5. *Vom dreifachen Leben der Menschen*
6. *Von der Gnadenwahl*
7. *Signatura rerum*
8. *Mysterium magnum*
9. *Ungrund*
10. *Von der Gnadenwahl*, 1, 3.
11. *Ibid.*, 1, 3-5.
12. Abyss
13. *Ibid.*, 1, 3.
14. *Ibid.*, 1, 9-10.
15. movements

اشخاص سه‌گانهٔ تثلیث قرار داد. ارادهٔ اصلی پدر است؛ قلب اراده، که «کشف و نیرو»ی پدر است، پسر است؛ و «حیات محرکه» که از پدر و پسر صادر می‌شود روح‌القدس است. بومه پس از آن‌که این موضوعات مبهم را به‌نحوی بسیار مبهم بررسی می‌کند نشان می‌دهد که چگونه طبیعت با تنوع مشهودی که دارد با این عنوان که بیان یا تجلی خداست به وجود آمده است. سوق ارادهٔ الهی به این‌که خودش را متجلی سازد به این می‌انجامد که طبیعت آن‌طور که در خدا هست به وجود آید. طبیعت با همین حالت آرمانی یا روحانی که دارد راز بزرگ نامیده می‌شود. طبیعت در عالم فعلی، که بیرون از خداست و روح جهانی به آن جان بخشیده است، به صورتی مشهود و ملموس پدیدار می‌شود. بومه در ادامه از مبادی نهایی جهان و از عناصر گوناگون، از جمله گوگرد و جیوه و نمک پاراسلسوس، تفسیری روحانی به دست می‌دهد.

چون بومه متقاعد شده بود که خدا به خودی خود خیر است و راز بزرگ نیز خیر است، خود را مکلف به این دید که شر موجود در جهان فعلی را توضیح دهد. راه حلی که برای مسئله عرضه می‌کرد همواره یکسان نبود. او در کتاب شفق قطبی معتقد بود که فقط چیزی خیر است که از خدا ناشی شود؛ اما خیری وجود دارد که تغییرناپذیر می‌ماند (مسیح) و خیری وجود دارد که از خیربودن دور می‌شود و مظهر شیطان است. بنابراین، غایت تاریخ همانا اصلاح این دورافتادگی است. اما بومه بعداً اظهار داشت که تجلی خارجی خدا باید در تعارض‌هایی نمایان شود که از لوازم طبیعی زندگی هستند. راز بزرگ، وقتی که خود را در امور مشهود آشکار می‌کند، خود را در کیفیت‌های متضاد نمایان می‌سازد:[1] نور و ظلمت، خیر و شر، ملازم یکدیگرند. پس، در جهان نوعی دوگانگی هست. مسیح آدمی را به قبول خدا واداشت، اما انسان‌ها این توانایی را دارند که «نجات»[2] از [گناهان] را رد کنند. سرانجام، بومه کوشید که شر را به حرکتی در حیات الهی مرتبط سازد که آن را خشم خدا می‌نامید. پس، غایت تاریخ عبارت از پیروزی عشق خواهد بود، که مستلزم پیروزی خیر است.

عقاید بومه تا حدودی از منابع مختلف سرچشمه گرفته‌اند. تأملات او در کتاب مقدس رنگ و بوی عرفان کاسپار فون اشوِنکفلت[3] (۱۴۹۰ـ۱۵۶۱) و والنیتنه وایگل را دارد و در نوشته‌های او زهدی عمیق و تأکید بر رابطهٔ فردی با خدا را می‌بینیم. او با نظریهٔ

1. Cf. *Ibid.*, 8, 8.

2. salvation

3. Kaspar von Schwenckfeld

کلیسای مقتدر مشهود و یکپارچه، آشکارا، موافقت زیادی نداشت؛ او کاملاً بر تجربهٔ شخصی و نور باطنی تأکید می‌کرد. صرفاً با تکیه بر این جنبه از اندیشه‌اش به‌تنهایی نمی‌توان او را فیلسوف نامید. شاید با اتکا به این دلیل بتوان او را فیلسوف نامید که در اصل با دو مسئلهٔ فلسفهٔ توحیدی دست به گریبان بود، یعنی مسئلهٔ رابطهٔ جهان با خدا و مسئلهٔ شر. آشکار است که بومه فیلسوفی تعلیم‌دیده نبود و بر نقص و ابهام زبان خود واقف بود. به علاوه، او آشکارا از طریق دوستان و از مطالعات خود به واژه‌ها و اصطلاحاتی دست یافت که در اصل از فلسفهٔ پاراسلسوس اقتباس شده‌اند، اما او عادت داشت به بیان عقایدی بپردازد که در ذهن خود او در جوش و خروش بودند. با وجود این، حتی اگر این کفاش [شهر]گورلیتس فیلسوفی تعلیم‌دیده نباشد، می‌توان گفت که ادامه‌دهندهٔ همان سنّت نظری‌ای است که از مایستر اکهارت و نیکولاس کوسایی سرچشمه می‌گرفت و با فیلسوفان طبیعت آلمانی، به‌خصوص پاراسلسوس، ادامه یافت، همان سنّتی که او آن را با القای شدید زهد پروتستان بارور ساخت. با وجود این، حتی اگر کسی برای ضعف‌هایی که او با تکیه بر آن‌ها به شرح و بسط می‌پرداخت جای مناسبی باز کند، و حتی اگر کسی ذره‌ای قصد این را نداشته باشد که در زهد عمیق او و در خالصانه‌بودن اعتقادش شک بکند، این تردید به جای خود باقی است که آیا سخنان گنگ و مبهم او توانست بر مسائلی که با آن‌ها سروکار داشت وضوح زیادی بیفکند یا نه. بی‌تردید، گهگاه پرتوهایی بوده‌اند که این ابهام‌ها را روشن کنند؛ اما بعید است که اندیشهٔ او در نگاهی کلی مطلوب کسانی باشد که استعداد امور اشراقی را ندارند. البته می‌توان گفت که سخنان مبهم بومه بیانگر آنند که نوع عالی‌تری از شناخت تلاش دارد که خود را با زبانی ناقص ابراز کند. اما اگر مقصود از چنین نظری این باشد که قصد بومه بیان راه‌حل‌های مسائل فلسفی بوده است، اکنون باید نشان داد که او واقعاً چنین راه‌حل‌هایی داشته است. در هر حال، نوشته‌های او در این‌که آیا می‌توان این نکته را به‌درستی اثبات کرد یا نه، آدمی را به‌نحو چشمگیری مردد می‌گذارند.

اما تردیدافکنی در ارزش فلسفی سخنان بومه به معنای انکار تأثیر آن‌ها نیست. او بر اشخاصی مثل پی‌یر پوئاره[1] (۱۶۴۶ـ۱۷۱۹) در فرانسه، جان پوردیج[2] (۱۶۰۷ـ۱۶۸۱) و ویلیام لو[3] (۱۶۸۶ـ۱۷۶۱) در انگلستان تأثیر گذارد. اما مهم‌تر از آن، تأثیر او بر ایدئالیسم

---

1. Pierre Poiret
2. John Pordage
3. William Law

آلمانی پس از کانت است. در واقع، طرح‌های سه‌تایی بومه و این نظریه‌اش که خدا خود را می‌گستراند دوباره در هگل پدیدار می‌شود، هرچند بدون زهد و پارسایی شدید بومه؛ اما احتمالاً این شلینگ بود که، در مرحلهٔ بعدی پیشرفت فلسفی خود، از او تأثیر بیشتری پذیرفت. زیرا این ایدئالیست آلمانی، عرفان بومه و عقاید او را دربارهٔ خلقت و منشأ شر به یاری طلبید. شلینگ تا حدودی به‌واسطهٔ فرانتس فون بادر[1] (۱۷۶۵ـ۱۸۴۱) با بومه آشنا شد؛ خودِ فون بادر زیر تأثیر سَن ـ مارتَن[2] (۱۷۴۳ـ۱۸۰۳) بود، یعنی کسی که با انقلاب [کبیر فرانسه] مخالفت می‌ورزید و کتاب شفق قطبی بومه را به فرانسوی ترجمه کرده بود. همیشه افرادی هستند که مجذوب تعالیم بومه می‌شوند، هرچند افراد بسیار دیگری هم هستند که، همان‌طور که انتظار می‌رود، از آن دوری می‌کنند.

۶. دیدیم که چگونه فلسفه‌های طبیعت عهد رنسانس، که دامنهٔ آن‌ها از نظریه‌های کاملاً تجربی برخی از فیلسوفان ایتالیا تا عرفان یاکوپ بومه در نوسان بود، به‌نحو چشمگیری آهنگ و برجستگی متفاوتی داشتند. در واقع، می‌بینیم که بر طبیعت همچون تجلی الهی و وحی خدا که شایان مطالعه است به‌طور مشترک تأکید شده است؛ درحالی‌که ممکن است در فلسفه‌ای غالباً بر مطالعهٔ تجربی خود طبیعت، آن‌طور که در دسترس حواس است، تأکید شده باشد، اما در فلسفهٔ دیگری ممکن است تأکید بر موضوعات مابعدالطبیعی نهاده شده باشد. طبیعت، از نظر برونو، نظام بی‌انتهایی بود که گویی می‌توان آن را به‌تنهایی مورد مطالعه قرار داد؛ و دیدیم که او چگونه مشتاقانه از فرضیهٔ کپرنیکی دفاع کرد. با وجود این، برونو قبل از هر چیزی یک فیلسوف نظری بود. و با بومه است که می‌بینیم بر عرفان و رابطهٔ آدمی با خدا تأکید می‌شود. در واقع، در استعمال کلمهٔ «تأکید» تعمد دارم، زیرا این فیلسوفان غالباً علاقه به مسائل تجربی را با علاقه به اندیشه‌های نسبتاً بی‌پایه درهم می‌آمیختند. به‌علاوه، آنان علاقه به کیمیاگری، اختربینی، و جادو را غالباً با این علایق در هم می‌آمیختند. آنان در باب طبیعت احساسی را بیان می‌کنند که از ویژگی‌های عهد رنسانس بود، اما در مطالعاتی که از طبیعت داشتند مایل بودند که خواه با تفکر فلسفی جسورانه یا غالباً عجیب و غریب، و خواه با اعتقاد به علوم خفیه، و خواه با هر دو، دست به میانبرهای فریبنده‌ای بزنند. فیلسوفان طبیعت همچون پیشینه یا محرک بررسی علمی طبیعت عمل کردند؛ اما برای پیشرفت واقعی دانش‌ها به روش‌های دیگری نیاز بود.

1. Franz von Baader

2. Saint-Martin

فصل هجدهم

جنبش علمی عهد رنسانس

اشاراتی کلی به تأثیر علم بر فلسفه ــ علم عهد رنسانس؛ مبنای تجربی علم، آزمایش برنامه‌ریزی‌شده، فرضیه و ستاره‌شناسی، ریاضیات، دیدگاه ماشینی دربارهٔ جهان ــ تأثیر علم عهد رنسانس بر فلسفه

۱. دیدیم که حتی در قرن سیزدهم نیز تا حدودی پیشرفت‌های علمی وجود داشت و در قرن بعد به مسائل علمی توجه فزاینده‌ای وجود داشته است. اما نتایج پژوهش‌های عالمانهٔ دانش قرون وسطا این‌طور نبوده است که درخصوص ارزش علم عهد رنسانس تغییر نظر بنیادی را ضروری سازد. آن نتایج نشان داده‌اند که علاقه به موضوعات علمی، آن‌قدرها که گاهی تصور می‌رود، برای ذهن قرون وسطایی بیگانه نبوده است، و نشان داده‌اند که فیزیک ارسطویی و ستاره‌شناسی افلاطونی در ذهن فیزیکدان قرون وسطایی همان ثبات و اعتبار عمومی را نداشت که غالباً به آن‌ها نسبت داده شده است؛ اما همهٔ این‌ها این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که علم در عهد رنسانس دستخوش پیشرفت برجسته‌ای شد و این پیشرفت در زندگی و تفکر اروپاییان تأثیر وسیعی گذاشت.

کار مورخ فلسفه این نیست که کشفیات و دستاوردهای دانشمندان عهد رنسانس را به‌تفصیل توضیح دهد. مسلماً کسی که مایل است با تاریخ علم به معنای دقیق آن آشنا شود باید نوشته‌های مربوط به این موضوع را مطالعه کند. اما نمی‌توان پیشرفت علمی عهد رنسانس را، دست‌کم به سبب تأثیر قدرتمندی که بر فلسفه داشت، نادیده گرفت. این‌گونه نیست که فلسفه، بدون این‌که با سایر عوامل فرهنگ انسانی برخورد داشته

باشد، راه خاص خود را در پیش بگیرد. این‌که تفکر فلسفی، هم در باب موضوع و هم در باب روش و اهداف، زیر تأثیر علم بوده است حقیقت تاریخی انکارناپذیری است. از آن‌جا که فلسفه مستلزم تفکر در باب جهان است، اندیشهٔ فلسفی آشکارا به‌نحوی زیر تأثیر تصویر جهانی خواهد بود که آن را علم و دستاوردهای عینی علم ترسیم کرده‌اند. احتمال می‌رود که همین داوری تا اندازه‌ای در همهٔ دوره‌های پیشرفت علمی ساری و جاری باشد. در خصوص روش علمی، هرگاه استفاده از روش معیّنی به نتایج چشمگیری می‌انجامد، احتمالاً برخی از فیلسوفان به این باور خواهند رسید که قبول روشی مشابه آن در فلسفه نیز نتایج تثبیت‌شدهٔ چشمگیری ایجاد خواهد کرد. برخی از فیلسوفان عهد رنسانس همین فکر را داشتند. اما هرگاه دیده می‌شود که فلسفه پابه‌پای علم رشد نمی‌کند، فهم این حقیقت احتمالاً باید سبب بروز این سؤال شود که آیا نباید در تلقی رایج از فلسفه تجدیدنظر کرد؟ همانند کانت می‌پرسیم که چرا علم پیشرفت می‌کند و می‌توان احکام علمی کلی و ضروری را ساخت و ساخته می‌شوند (یا به نظر کانت می‌رسد که ساخته می‌شوند)، درحالی‌که فلسفه در قالب سنّتی خود به نتایج قابل قیاسی نمی‌انجامد و به نظر نمی‌رسد که پیشرفتی همانند پیشرفت علم داشته باشد؟ آیا برداشت کلی ما از فلسفه اشتباه نیست؟ آیا از فلسفه انتظار چیزی را نداریم که فلسفه بنابر ماهیت خود توانایی برآوردن آن را ندارد؟ باید از فلسفه فقط انتظار چیزی را داشته باشیم که توانایی برآوردن آن را دارد، و به منظور فهم این‌که فلسفه توانایی برآوردن چه چیزی را دارد باید از نزدیک ماهیت و کارکردهای تفکر فلسفی را مورد بررسی قرار دهیم. همچنین، چون علوم خاصی، با روش خاص خود، بسط می‌یابند، تفکر در باب آن‌ها طبیعتاً برخی اذهان را به این امر رهنمون خواهد کرد که این علومْ بی‌وقفه قلمروهای گوناگون و برگزیدهٔ خود را از چنگ فلسفه بیرون کشیده‌اند. ممکن است به‌نحو بسیار معقولی به نظر برسد که کیهان‌شناسی یا فلسفهٔ طبیعی به فیزیک، فلسفهٔ نظام اندام‌ها به زیست‌شناسی، علم‌النفس فلسفی به روان‌شناسی علمی، و شاید حتی فلسفهٔ اخلاق به علوم اجتماعی راه را نشان داده‌اند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که دربارهٔ همهٔ اطلاعات واقعی مربوط به جهان و واقعیت موجود باید به مشاهدهٔ مستقیم و علوم روی بیاوریم. به نظر می‌رسد که، آن‌قدر که دانشمند می‌تواند، فیلسوف نمی‌تواند معرفت ما را به اشیاء افزایش دهد، هرچند فیلسوف در حوزهٔ تحلیل منطقی نقش سودمندی ایفا می‌کند. این تقریباً همان چیزی است که مورد اعتقاد تعداد زیادی از

فیلسوفان جدید است. البته امکان دارد که آدمی این نظریه را بپذیرد که همهٔ آنچه می‌تواند به طور قطع مورد شناسایی قرار گیرد در حوزهٔ علوم قرار دارد و در عین حال معتقد باشد که نقش خاص فلسفه این است که آن مسائل بنیادینی را مطرح کند که علم نمی‌تواند به آن‌ها پاسخ دهد یا نمی‌توان آن‌طور که دانشمند به مسائل خود پاسخ می‌دهد به آن‌ها پاسخ داد. بنابراین، آدمی از فلسفه برداشتی مختلف، یا برداشت‌هایی مختلف، دارد.

همچنین، همان‌طور که علم پیشرفت می‌کند، تفکر در باب روش‌های علم هم پیشرفت خواهد کرد. فیلسوفان وادار خواهند شد که روش علمی را تجزیه و تحلیل کنند و در مورد استقرا همان کاری را بکنند که ارسطو در مورد استنتاج قیاسی انجام داده بود. بنابراین، به اندیشه‌های فرانسیس بیکن در عهد رنسانس و جان استوارت میل[1] در قرن نوزدهم و سایر فیلسوفان در دوران جدیدتر می‌رسیم. بدین‌ترتیب، پیشرفت عینی علوم می‌تواند به پیشرفت در قلمرو جدیدی از تحلیل فلسفی رهنمون شود که نمی‌توانست جدا از مطالعات و دستاوردهای علمی واقعی پیشرفتی داشته باشد، زیرا به صورت تفکر در روشی در می‌آید که عملاً در علم مورد استفاده است.

به علاوه، می‌توان تأثیر علم خاصی بر تفکر فیلسوف خاصی را پی‌گیری کرد. به طور مثال، می‌توان تأثیر ریاضیات بر دکارت، مکانیک بر هابز، ظهور علم تاریخی بر هگل، یا زیست‌شناسی و «فرضیهٔ تکامل»[2] را بر برگسون[3] پی‌گیری کرد.

در مطالب اجمالی بالا تا حدودی از عهد رنسانس دور شده‌ام و به فیلسوفان و عقاید فلسفی آنان پرداخته‌ام، که باید در جلدهای بعدی این تاریخ فلسفه مورد بحث قرار گیرند. هدفم از اشاره به این مطالب فقط این بود که، اگرچه به نحوی مطمئناً ناقص، تأثیر علم بر فلسفه را به طور کلی روشن سازم. البته، علم یگانه عامل برون‌فلسفی نیست که بر تفکر فلسفی تأثیر می‌گذارد. فلسفه زیر تأثیر عوامل دیگری هم قرار دارد که فرهنگ و تمدن بشری حائز آن‌هاست. فلسفه در باب موضوع خود نیز زیر تأثیر علم است. نباید از تأثیر علم و سایر عوامل بر فلسفه این نتیجه را بگیریم که خود تفکر فلسفی نمی‌تواند بر سایر عناصر فرهنگی تأثیرگذار باشد. تصور نمی‌کنم قضیه از این قرار باشد. اما مطلبی که دربارهٔ مقصود کنونی‌ام می‌توانم بگویم تأثیر علم بر فلسفه است، و به همین دلیل است

1. John Stuart Mill
2. evolutionary hypothesis
3. Bergson

که در این‌جا بر آن تأکید کرده‌ام. قبل از این‌که بتوان دربارهٔ تأثیر خاص علم عهد رنسانس بر تفکر فلسفی سخن بسیار قاطعی گفت، باید در باب ماهیت علم عهد رنسانس سخن گفت؛ هرچند کاملاً بر ضعف‌های خویش در این موضوع آگاهم، می‌کوشم که این مطلب را مورد بحث قرار دهم.

۲. (الف) تصور می‌کنم که برداشت «عامیانه»[1] ای که از علت شکوفایی علم عهد رنسانس وجود دارد هنوز هم این باشد که در آن دوران، انسان‌ها برای اولین بار، از آغاز قرون وسطا، چشمان خود را باز کردند و طبیعت را برای خودشان مورد تحقیق قرار دادند. مشاهدهٔ مستقیم حقایق جای اعتماد به متون ارسطو و سایر نویسندگان باستان را گرفت، و پیشداوری کلامی جای خود را به آشنایی بی‌واسطه با داده‌های تجربی داد. با وجود این، برای تشخیص نقص چنین دیدگاهی فقط به تفکر اندکی نیاز بود. بحث بین گالیله و الهی‌دانان، شاید به‌طور اجتناب‌ناپذیری، نشانهٔ گویای منازعه بین تکیهٔ مستقیم بر داده‌های تجربی از سویی، و پیشداوری کلامی و مبهم‌گویی ارسطویی از سوی دیگر، تلقی شده است. اما بدیهی است که مشاهدهٔ معمولی برای متقاعد ساختن شخص به این‌که زمین دور خورشید می‌گردد کافی نخواهد بود: مشاهدهٔ معمولی خلاف این را خواهد گفت. بی‌تردید، فرضیهٔ «خورشیدمرکزی»[2] بهتر از فرضیهٔ زمین‌مرکزی «پدیدارها را نجات داد»؛ اما این فقط یک فرضیه بود. به‌علاوه، خورشیدمرکزی فرضیه‌ای بود که نمی‌شد آن را با نوعی تجربهٔ برنامه‌ریزی‌شده که در برخی از علوم شدنی بود به اثبات رساند. ستاره‌شناسی این توانایی را نداشت که فقط براساس مشاهده به پیشرفت زیادی دست یابد؛ استفاده از فرضیه و استنتاج ریاضی هم مورد نیاز بود. اگر کسی دستاوردهای علم عهد رنسانس را فقط به مشاهده و تجربه نسبت دهد دیدگاهی کوته‌نظرانه دربارهٔ آن پیشرفت‌ها مطرح کرده است. همان‌طور که راجر بیکن، فرانسیسی قرن سیزدهم، تأکید کرده بود، ستاره‌شناسی به یاری ریاضیات نیازمند است.

با وجود این، هر علمی به‌نحوی بر مشاهده مبتنی است و با داده‌های تجربی ارتباط‌هایی دارد. بی‌تردید، فیزیکدانی که درصدد تعیین قوانین حرکت است به معنایی با حرکت‌های مشاهده‌پذیر شروع می‌کند، زیرا قوانینی که او قصد تعیین آن‌ها را دارد در حرکات مصداق پیدا می‌کنند. و اگر قوانینی که او نهایتاً تدوین می‌کند با حرکات مشاهده‌پذیر کاملاً ناسازگار باشند ـ یعنی اگر این قوانین صادق باشند حرکات مورد

1. vulgar
2. heliocentric

مشاهده اتفاق نخواهند افتاد ـ فیزیکدان می‌داند که باید در نظریهٔ حرکت خود تجدیدنظر کند. این‌گونه نیست که ستاره‌شناس کار خود را بدون مراجعه به داده‌های تجربی پیش ببرد: شیمیدان با داده‌های تجربی شروع می‌کند و با چیزهایی که دارد دست به تجربه می‌زند؛ زیست‌شناس، اگر به رفتار واقعی موجودات زنده هیچ توجهی نداشته باشد، آن‌قدرها پیش نخواهد رفت. پیشرفت فیزیک در دوران نسبتاً جدید، آن‌طور که آن را مثلاً ادینگتون[1] تفسیر کرده است، شاید این تصور را ایجاد کند که علم با چیزی که به اندازهٔ داده‌های تجربی عامیانه است سروکار ندارد و این صِرف ساختار ذهن آدمی است که بر طبیعت تحمیل می‌شود و «حقایق» را می‌سازد؛ اما تا آدمی با ریاضیات محض، که نمی‌توان انتظار داشت دربارهٔ جهان اطلاعاتی مبتنی بر واقعیت به ما بدهد، سروکار نداشته باشد، می‌تواند بگوید که هر علمی در نهایت بر مشاهدهٔ داده‌های تجربی متکی است. وقتی که علمی به پیشرفت زیادی دست یابد، شاید مبنای تجربی آن مستقیماً آن‌قدرها آشکار نباشد؛ اما مبنایی تجربی دارد. دانشمند درصدد این نیست که نظریه‌ای صرفاً دلبخواهانه را بسط دهد: دانشمند بیشتر درصدد آن است که پدیدارها را «توضیح دهد» و، هرجا که شدنی است، مستقیم یا غیرمستقیم، صحت نظریهٔ خود را به اثبات برساند.

رابطهٔ نظریهٔ علمی با داده‌های تجربی در برخی از علوم احتمالاً همواره روشن و بدیهی است، درحالی‌که در سایر علوم مثل علمی که به پیشرفت زیادی دست می‌یابد روشن و بدیهی نیست. اما در مراحل اولیهٔ پیشرفت هر علمی احتمالاً باید بر آن تأکید نهاد، و وقتی که نظریه‌ها و فرضیه‌ها توضیحی را مطرح می‌کنند که در تعارض با نظریه‌های تثبیت شدهٔ طولانی‌مدت پیشین است حتماً باید همین کار را کرد. بدین‌ترتیب، در عهد رنسانس، وقتی که برداشت‌های علمی جدید جای فیزیک ارسطویی را گرفتند، غالباً دانشمندان به داده‌های تجربی و «نجات‌دادن پدیدارها» روی می‌آوردند. دیدیم که چگونه فیلسوفان طبیعت غالباً بر ضرورت بررسی تجربی حقایق تأکید می‌نهادند، و نیازی به یادآوری این نکته نیست که پزشکی و «کالبدشناسی»[2] عملاً ـ در تکنولوژی و جغرافیا سخنی نیست ـ به پیشرفت‌هایی در قرن‌های شانزدهم و هفدهم رسیده‌اند که بدون یاری تحقیق تجربی ممکن نبوده است. نمی‌توان با استدلالی صرفاً پیشینی از جهان طرح و نقشهٔ سودمندی به دست داد یا از گردش خون گزارش یا توضیح معتبری بیان کرد.

---

1. Eddington

2. anatomy

نتایج مشاهدهٔ عینی را به‌خصوص می‌توان در پیشرفت کالبدشناسی و فیزیولوژی دید. لئوناردو داوینچی (۱۴۵۲ـ۱۵۱۹) بزرگ‌ترین هنرمندی است که به مسائل و تجربه‌های علمی و مکانیکی نیز علاقهٔ شدیدی داشت و در پیش‌بینی کشفیات، اختراعات، و نظریه‌های آینده از استعداد برجسته‌ای برخوردار بود. بدین‌ترتیب، او از لحاظ نظری کشف گردش خون را، که ویلیام هاروی[1] در سال ۱۶۱۵ انجام داد، پیش‌بینی کرد؛ و در نورشناسی نظریهٔ غیرموجی‌بودن نور را پیش‌بینی کرد. او همین‌طور به مناسبت طرح‌هایی که برای «ماشین‌های پرنده»[2]، چترهای نجات، و «توپ پیشرفته»[3] داشت از شهرتی برخوردار است. اما چیزی که به متن فعلی مربوط است مشاهدهٔ کالبدشناسانهٔ اوست. نتایج این مشاهده در تصویرهای زیادی نقش شده‌اند؛ اما چون این تصاویر منتشر نشدند آن تأثیری را که می‌توانستند بگذارند نگذاشتند. در این زمینه، کتاب دربارهٔ ساختمان بدن انسان[4] (۱۵۴۳) نوشتهٔ آندرئاس وسالیوس[5]، که در آن مطالعات خود را در کالبدشناسی ثبت می‌کرد، کتاب پرنفوذی است. این کتاب در پیشرفت کالبدشناسی از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار بود، زیرا وسالیوس درصدد این نبود که در حمایت از نظریه‌های سنّتی به مدرکی دست یابد، بلکه به خود مشاهده و ثبت مشاهدات می‌پرداخت. این کتاب اثر مصوّری بود، و نویسنده تجربه‌هایی را که با حیوانات انجام داده بود ثبت کرده است.

(ب) کشفیات اشخاصی مثل وسالیوس و هاروی در کالبدشناسی و فیزیولوژی طبعاً در تضعیف اعتماد انسان‌ها به نظریه‌ها و دعاوی سنتی و در جهت‌دهی اذهان آنان به سوی تحقیق تجربی تأثیر قدرتمندی داشتند. این حقیقت که خون در گردش است برای ما امری عادی است، اما در آن زمان به‌هیچ‌وجه امری عادی نبود. صاحبنظران دوران باستان، مثل جالینوس و بقراط[6]، دربارهٔ آن چیزی نمی‌دانستند. پیشرفت علمی عهد رنسانس را نمی‌توان فقط به «مشاهده» به معنای دقیق آن نسبت داد: باید استفادهٔ روزافزون از تجربهٔ برنامه‌ریزی‌شده را به حساب آورد. به‌طور مثال، در سال ۱۵۸۶ سیمون استوین[7] گزارشی را منتشر ساخت که از تجربهٔ برنامه‌ریزی‌شده با توپ‌های

1. William Harvey
2. flying-machines
3. improved artillery
4. *De fabrica humani corporis*
5. Andreas Vesalius
6. Hippocrates
7. Simon Stevin

سنگین حکایت داشت و نافی این ادعای ارسطو بود که شتاب سقوط اجسام با سنگینی آن‌ها ارتباط دارد. همچنین، ویلیام گیلبرت، که در سال ۱۶۰۰ کتاب دربارهٔ مغناطیس[1] را منتشر ساخت، با آزمایش، این نظریهٔ خود را تثبیت کرد که زمین آهنربایی است که دارای قطب‌هایی مقارن با قطب‌های جغرافیایی خود است، هرچند این قطب‌ها منطبق بر قطب‌های جغرافیایی نیستند، و عقربهٔ قطب‌نما به این قطب‌های آهنربایی جذب می‌شود. او یک آهنربای گوی‌مانند را در نظر گرفت و حرکت‌ها، عقربه، یا قطعهٔ سیم آهنی روی آن را در موقعیت‌های مختلف پیاپی مورد مشاهده قرار داد. گیلبرت در هر بار جهتی را که سیم بدان‌جهت میل می‌کرد روی سنگ ثبت کرد، و با تکمیل محیط دایره توانست نشان دهد که سیم یا عقربه همواره به نقطهٔ قطب آهنربایی میل می‌کند.

اما در میان دانشمندان عهد رنسانس گالیلئو گالیلئی[2] [=گالیله] (۱۵۶۴ـ۱۶۴۲) مهم‌ترین نمایندهٔ روش تجربی بود. او که در پیزا متولد شده بود در دانشگاه این شهر به تحصیل پرداخت، تحصیل در پزشکی را رها کرد و به تحصیل در ریاضیات روی آورد. او پس از تدریس در فلورانس، ابتدا در پیزا (۱۵۸۹) و بعد در پادوا (۱۵۹۲) به استادی ریاضیات دست یافت و هجده سال کرسی استادی پادوا را در اشغال داشت. او در سال ۱۶۱۰ با عنوان ریاضیدان و فیلسوف دوک بزرگ توسکانی[3] و با عنوان استاد اول ریاضیات[4] دانشگاه به فلورانس رفت، هرچند موظف نبود که در دانشگاه تدریس کند. در سال ۱۶۱۶ حوادث مشهور به «دادگاه تفتیش عقاید»[5] در باب دیدگاه‌های ستاره‌شناختی او شروع شد، و این امر با اظهار ندامتِ صوری گالیله در سال ۱۶۳۳ به پایان رسید. در واقع، این دانشمند بزرگ برای مدتی در زندان بود؛ اما مطالعات علمی او متوقف نشدند، و او توانست به کار خود ادامه دهد تا این‌که در سال ۱۶۳۷ نابینا شد. او در سال ۱۶۴۲، سالی که آیزاک نیوتن به دنیا آمد، از دنیا رفت.

نام گالیله معمولاً در پیوند با ستاره‌شناسی است؛ اما کار او در پیشرفت علم فشار و موازنهٔ آب‌های ساکن[6] و علم مکانیک هم از اهمیت زیادی برخوردار بود. به‌طور مثال، درحالی‌که ارسطوییان معتقد بودند که فرورفتن یا شناوربودن در آب را شکل جسم تعیین می‌کند، گالیله کوشید از راه آزمایش نشان دهد که ارشمیدس در این سخن خود

1. *De magnete*
2. Galileo Galilei
3. Grand Duke of Tuscany
4. *mathematicus primarius*
5. Inquisition
6. hydrostatics

برحق بوده است که فرورفتن یا شناوربودن در آب را چگالی یا ثقل خاص جسم تعیین می‌کند، نه شکل آن. او همین‌طور کوشید از راه آزمایش نشان دهد که فقط چگالی جسم نیست که تعیین‌کنندهٔ این موضوع است، بلکه بهتر است بگوییم کـه چگالی جسـم در نسبت با چگالی مایعاتی که این جسم در آن‌ها جای گرفته است تعیین‌کنندهٔ این موضوع است. همچنین، زمانی که او در پیزا بود این کشف استوین را از راه آزمـایش بـه اثـبات رساند که زمان سقوط اجسام با اوزان مختلف از یک ارتفاع ثـابت یکـی است و زمـان آن‌ها، برخلاف اندیشهٔ ارسطوییان، در رسیدن به زمین یکی نیست. همین‌طور، او کوشید تا از راه آزمایشْ قانون شتاب یکنواخت را اثبات کند، قانونی که در واقع سایر فیزیکدانان آن را پیش‌بینی کرده بودند و بر طبق این قانون، سرعت سقوط جسم به‌طور یکنواخت متناسب با زمان افزایش می‌یابد، و این قانون را اثبات کند که یک جسم مـتحرک تـا بـا اصطکاک، یعنی مقاومت هوا یا نیروی جاذبه، مواجه نشـده است حـرکت خـود را بـا سرعتی یکنواخت در همان جهت ادامه می‌دهد. گالیله مخصوصاً زیر تأثیر این عـقیدهٔ خود بود که طبیعت ذاتاً ریاضی است، و بنابراین می‌توان در شرایـط آرمـانی از قـانون آرمانی «پیروی کرد». نتیجه‌گیری‌های تجربی نسبتاً خام او از قـانون سـاده‌ای حکـایت می‌کردند، هرچند نمی‌توان گفت که آن‌ها آن را «اثبات می‌کنند». آن‌ها هـمین‌طور مـیل داشتند بگویند که این نظریهٔ ارسطویی که هیچ جسمی تا زیر تأثیر جسمی خارجی نباشد حرکت نمی‌کند خطاست. در واقع، کشفیات گالیله یکی از قدرتمندترین عوامل مؤثر بر اثبات بی‌اعتباری فیزیک ارسطویی بود. او همین‌طور، به‌طور مثال، به‌واسطهٔ طرح‌هایی که در مورد ساعت آونگ‌داری که بعد هویگنس[1] (۱۶۲۹ـ۱۶۹۵) آن را ساخت و به ثبت رساند، و با اختراع یا اختراع دوبارهٔ دماسنج، به پیشرفت صنعتی تحرک بخشید.

(پ) اشاره به آزمایش برنامه‌ریزی‌شده را نباید حاکی از این دانست که روش تجربی از آغاز قرن شانزدهم به‌طور وسیع مورد استفاده بوده است. برعکس، ضـروری است توجه داشته باشیم که در هر حال در آغاز و نیمهٔ نخست این قرن کمتر مواردی بوده است که به‌روشنی از آزمایش برنامه‌ریزی‌شده در آن‌ها استفاده شده باشد. باری، واضح است که آزمایش، یعنی آزمایش برنامه‌ریزی‌شده، از به‌کارگیری فرضیهٔ احتمالی تفکیک‌ناپذیر است. حقیقت این است که آدمی آزمایش را صرفاً برای این طراحی می‌کند که ببیند چه اتفاقی می‌افتد؛ اما عملاً آزمایش برنامه‌ریزی‌شده همچون وسیلهٔ تحقیق یک فرضیه در

1. Huygens

نظر گرفته شده است. اجرای هر آزمایشی عبارت است از طرح سؤالی دربارهٔ طبیعت، و پرسیدن این که آیا مسئلهٔ خاصی معمولاً متضمن فرضیه‌ای است. آدمی توپ‌هایی را با اوزان مختلف از برج پرتاب نمی‌کند تا ببیند که آیا آن‌ها در یک زمان به زمین می‌رسند یا نه، مگر این‌که بخواهد فرضیه‌ای از پیش موجود را به اثبات برساند یا مگر این‌که دو فرضیه را در نظر گیرد و دنبال این باشد که ببیند کدام یک صحیح است. خطاست اگر تصور شود همهٔ دانشمندان عهد رنسانس از سرشت فرضیه‌ای نظریه‌های خود تصور واضحی داشته‌اند، اما این‌که آن‌ها از فرضیه‌ها استفاده کرده‌اند کاملاً واضح است. این امر در مورد ستاره‌شناسی، که اکنون به آن می‌پردازم، وضوح بیشتری دارد.

نیکولاس کپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳)، کشیش و دانشمند مشهور لهستانی، به‌هیچ‌وجه نخستین فردی نبود که فهمید حرکت ظاهری خورشید از شرق به غرب برهان قانع‌کننده‌ای برای این‌که خورشید عملاً چنین حرکتی دارد نیست. همان طور که دیدیم، در قرن چهاردهم نیز به‌وضوح بر این حقیقت واقف بودند. اما درحالی‌که فیزیکدانان قرن چهاردهم توجه خود را به بسط فرضیهٔ گردش روزانهٔ زمین حول محور خود محدود کرده بودند، کپرنیک این فرضیه را پیش کشید که زمینِ گردان حول خورشیدی ثابت هم می‌گردد. بدین‌ترتیب، او فرضیهٔ خورشیدمرکزی را جانشین فرضیهٔ زمین‌مرکزی کرد. البته نباید گفت که او نظام بطلمیوسی[1] را کاملاً کنار گذاشت. به‌ویژه، او این نظریهٔ قدیمی را حفظ کرد که حرکت سیاره‌ها در مدارهایی مدوّر است، هرچند تصور او بر این بود که این‌ها «ناهم‌مرکز»[2] هستند. بدین‌ترتیب، کپرنیک برای این‌که فرضیهٔ خورشیدمرکزی خود را با شواهد سازگار سازد ناگزیر شد تعدادی «دوایر متقاطع»[3] به آن بیفزاید. او کمتر از نصف تعداد دایره‌هایی را در نظر گرفت که نظام بطلمیوسی زمانه‌اش فرض گرفته بود، و بدین‌ترتیب آن را ساده ساخت، اما در باب این موضوعات بیشتر به همان راهی رفت که پیشینیان او رفته بودند؛ یعنی برای این‌که «پدیدارها را نجات دهد»، به سخنانی نظری روی آورد.

در مورد متقاعدشدن کپرنیک به صحت فرضیهٔ خورشیدمرکزی می‌توان اندکی تردید کرد. اما کشیش لوتری، آندرئاس اوزیاندر[4] (۱۴۹۸-۱۵۵۲)، که نسخهٔ خطی دربارهٔ

1. Ptolemaic
2. eccentric
۳. epicycles، دوایری‌اند که مرکزشان روی محیط دایره بزرگ‌تر است. ـ م.
4. Andreas Osiander

گردش اجرام آسمانی[1] کپرنیک را گئورک یوئاخیم رتیکوس ویتنبرکی[2] به او سپرده بود، پذیرفت که پیشگفتار جدیدی را جانشین پیشگفتار کپرنیک کند. در این پیشگفتار جدید، اوزیاندر نشان داد که کپرنیک نظریهٔ خورشیدمرکزی را صرفاً همچون فرضیه یا فرضی ریاضی مطرح می‌کند. به‌علاوه، او ارجاع‌های کپرنیک به آریستارخوس[3] را حذف کرد؛ و همین حذف باعث شد که کپرنیک به سرقت علمی ناصواب متهم شود. لوتر و ملانشتون با این فرضیهٔ جدید کاملاً مخالف بودند، اما صاحبنظران کاتولیک آشکارا به مخالفت با آن برنخاستند. شاید پیشگفتار اوزیاندر در این امر سهمی داشته باشد، هرچند باید این نکته را هم به یاد آورد که کپرنیک کتاب دربارهٔ تفسیر فرضیهٔ حرکات آسمانی[4] را بدون این‌که خصومتی به بار آورد با سرمایهٔ شخصی خود منتشر کرده بود. درست است که دربارهٔ گردش ــ که به پاپ پولُس سوم تقدیم شده بود ــ به سبب ایرادهایی که بر برخی از جملاتش که بیانگر قطعیت فرضیهٔ خورشیدمرکزی بودند وارد شده بود، در سال ۱۶۱۶ در فهرست کتاب‌های ضالّه موکول به اصلاح[5] افزوده شد، اما چنین رویدادی این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که کتاب وقتی که برای اولین بار منتشر شد مخالفت محافل مذهبی کاتولیک را برانگیخت. در سال ۱۷۵۸ این کتاب از فهرست کتاب‌های ضالّه حذف شد.

اما فرضیهٔ کپرنیک جز ریاضیدانان شهر ویتنبرک، راینهولت[6] و رتیکوس[7]، هواداران مشتاقی نیافت. تیکو براهه (۱۵۴۶ـ۱۶۰۱) مخالف این فرضیه بود و این فرضیهٔ خود را ابداع کرد که خورشید دور زمین می‌گردد ــ نظم بطلمیوسی هم همین را می‌گوید ــ درحالی‌که عطارد، زهره، مریخ، مشتری، و زحل در دوایر متقاطع دور خورشید می‌گردند. در باب نظریهٔ کپرنیک، نخستین پیشرفت واقعی را یوهانس کپلر (۱۵۷۱ـ۱۶۳۰) به دست داد. کپلر، که یک پروتستان بود، با [نظریه‌های] میشائل مستلین توبینگنی[8] متقاعد شده بود که فرضیهٔ کپرنیک درست است، و در کتاب خود، مقدمات بحث جهان‌شناسانه یا رازجهان‌شناسانه[9]، از آن دفاع کرد. اما این کتاب شامل تفکر فیثاغورسی دربارهٔ طرح هندسی جهان بود، و تیکو براهه، همان‌طور که انتظار می‌رفت، گفت که کپلر

1. *De revolutionibus orbium cœlestium*
2. Georg Joachim Rheticus of Wittenberg
3. Aristarchus
4. *De hypothesibus motuum coelestium commentariolus*
5. *donec corrigatur*
6. Reinhold
7. Rheticus
8. Michael Mästlin of Tübingen
9. *Prodromus dissertationum cosmographicarum seu mysterium cosmographicum*

جوان قبل از این‌که به تفکر بپردازد باید به مشاهدهٔ درست توجه زیادی داشته باشد. اما او کپلر را معاون خود قرار داد، و کپلر پس از مرگ مربی خود آثاری را منتشر ساخت که در آن‌ها از سه قانون مشهور خود سخن می‌گفت. این آثار عبارت بودند از ستاره‌شناسی جدید[1] (۱۶۰۹)، خلاصهٔ ستاره‌شناسی کپرنیکی[2] (۱۶۱۸)، و هماهنگی کائنات[3] (۱۶۱۹). کپلر می‌گفت که سیاره‌ها در مدارهای بیضوی[4] [شکل] حرکت می‌کنند که خورشید یکی از کانون‌های آن است. خط شعاعی مدار بیضوی، نواحی برابر را در زمان‌های برابر طی می‌کند. به‌علاوه، به یاری این فرمول که توان دومِ زمانی که سیاره‌ای برای تکمیل مدار خود طی می‌کند با توان سوم فاصلهٔ آن سیاره از خورشید متناسب است، می‌توانیم از نظر ریاضی زمان‌هایی را که سیاره‌های مختلف برای تکمیل مدارهای خاص خود نیازمندند مقایسه کنیم. کپلر، به منظور توضیح حرکت سیاره‌ها، در خورشید انرژی محرکی (یا روح محرک[5]) را مفروض گرفت که، درحالی‌که با خورشید در گردش است، پرتوهای انرژی را ساطع می‌کند. سِر آیزاک نیوتن (۱۶۴۲ـ۱۷۲۷) بعداً نشان داد که چنین فرضیه‌ای ضرورت ندارد، زیرا وی در سال ۱۶۶۶ قانون عکس مجذور را کشف کرد. براساس این قانون، نیروی جاذبهٔ خورشید بر روی سیاره‌ای که فاصلهٔ آن nبرابر فاصلهٔ زمین از خورشید است برابر با $\frac{1}{n^2}$بار جاذبه براساس فاصلهٔ زمین است، و در سال ۱۶۸۵ سرانجام خود را در این مقام دید که از آن گونه محاسبات ریاضی که با مقتضیات مشاهده جور درمی‌آیند سردربیاورد. نیوتن نشان داد که حرکات سیاره‌ها را می‌توان بدون مفروض گرفتن روح محرک کپلر توضیح داد، اما کپلر با نشان‌دادن این‌که حرکات همهٔ سیاره‌های شناخته‌شدهٔ آن زمان را می‌توان با فرض تعدادی بیضی توضیح داد که برابر با تعداد سیاره‌ها هستند، در پیشرفت ستاره‌شناسی نقش مهم‌تری ایفا کرد. بدین‌ترتیب، می‌شد آلات و ابزار دوایر و دوایر متقاطع را کنار گذاشت. از این‌رو، فرضیهٔ خورشیدمرکزی سادگی بیشتری یافت.

با اختراع تلسکوپ، ستاره‌شناسی، از جنبهٔ مشاهده‌ای، به پیشرفت زیادی دست یافت. به نظر می‌رسد که امتیاز اختراع واقعی تلسکوپ به یکی از دو هلندی دههٔ اول قرن هفدهم تعلق یابد. گالیله، به محض آگاهی از این اختراع، برای خود ابزاری ساخت.

---

1. *Astronomia nova*
2. *Epitome astronomiae copernicanae*
3. *Harmonices mundi*
4. ellipses
5. *anima motrix*

(پدر شاینر[1]، که از فرقهٔ یسوعی بود، با تجسم توصیهٔ کپلر ابزار بهتری ساخت، و هویگنس به پیشرفت‌های بیشتری دست یافت.) گالیله به یاری تلسکوپ توانست ماه را که به نظر می‌رسید کوه‌هایی دارد، ببیند؛ و نتیجه گرفت که مادّهٔ ماه همانند مادّهٔ زمین است. او همین طور توانست «اَهِلّهٔ»[2] زهره و «قمرهای»[3] مشتری را ببیند، و مشاهدهٔ او با فرضیهٔ خورشیدمرکزی، و نه زمین‌مرکزی، سازگاری بسیار خوبی داشت. به علاوه، او «لکه‌های خورشیدی»[4] را که شاینر هم دیده بود، دید. وجود لکه‌های خورشیدی متغیر نشان می‌داد که خورشید مادّهٔ متغیری دارد، و این حقیقت موجب شد که کیهان‌شناسی ارسطویی بیش از پیش بی‌اعتبار گردد. به طور کلی، مشاهده از راه تلسکوپ باعث شد که گالیله و دیگران فرضیهٔ کپرنیک را از راه تجربه مورد تأیید قرار دهند. در واقع، مشاهدهٔ اَهِلّهٔ زهره به‌وضوح برتری فرضیهٔ خورشیدمرکزی بر فرضیهٔ زمین‌مرکزی را نشان داد، زیرا آن‌ها برحسب طرح بطلمیوسی توضیح‌ناپذیر بودند.

شاید در این‌جا لازم باشد دربارهٔ درگیری تأسفبار گالیله و دادگاه تفتیش عقاید سخنی گفته شود؛ دربارهٔ این‌که این رویداد گواه مهمی بر مخالفت کلیسا با علم است غالباً زیاد مبالغه شده است. در واقع، این حقیقت که کسانی که می‌خواهند نشان دهند کلیسا دشمن علم بوده است تقریباً همواره به این مورد بخصوص روی می‌آورند (مورد برونو کاملاً چیز دیگری بود) خود باید در تردیدآفرینیِ اعتبار نتیجهٔ کلی‌اش ــ که گاهی از آن گرفته می‌شود ــ کافی باشد. حقیقت این است که کار مراجع دینی بیانگر تأیید آنان نیست. می‌شد این آرزو را داشت که کاش همهٔ آنان با مراجعه به فرازهایی از کتاب مقدس، مثل «صحیفهٔ یوشع[5] بن نون»، ۱۰، ۱۲ـ۱۳، آن [زمین] را به معنای محل سکونت درمی‌یافتند و نه بیان حقیقتی علمی، همچنان‌که خود گالیله به سال ۱۶۱۵ در نامه‌ای این معنا را مطرح ساخت و بلّارمینه و دیگران در آن زمان به آن توجه داشتند، و پاپ لوئی سیزدهم در منشور عمومی خود، مشیت خداوند[6]، به وضوح بر آن صحّه گذاشته بود. همهٔ ما از خورشید همچون شیئی متحرک سخن می‌گوییم، و هیچ دلیلی نداشت که کتاب مقدس هم همین زبان را به‌کار نگیرد؛ بنابراین آدمی نمی‌توانست از آن متن این نتیجه را بگیرد که خورشید به دور زمینِ ساکن می‌گردد. به‌علاوه، حتی اگر گالیله اثبات نکرده بود که

1. Father Scheiner
2. phases
3. satellites
4. sunspots
5. *Josue*
6. *Providentissimus Deus*

فرضیهٔ کپرنیک جای تردید ندارد، مطمئناً برتری آن را بر فرضیهٔ زمین‌مرکزی به اثبات می‌رساند. تأکید خاصی که او در کتاب خود، گفت‌وگو دربارهٔ دو نظام عمدهٔ عالَم[1] ــ کتابی که درگیری جدی با دادگاه تفتیش عقاید را تسریع بخشید ــ بر استدلالی داشت که مبتنی بر نظریهٔ نادرست دربارهٔ جزر و مدهای دریاها بود آن حقیقت را تغییر نمی‌دهد. از سوی دیگر، گالیله سرسختانه سرشت فرضیه‌ای نظریهٔ خود را رد کرد. این‌که او قبول سرشت فرضیه‌ای نظریهٔ خود را مشکل می‌یافت شاید بدین سبب باشد که او دربارهٔ جایگاه جنبه‌های علمیِ دیدگاه واقع‌گرایانهٔ خامی داشت؛ اما بلّارمینه خاطرنشان کرد که ضرورتی ندارد تأیید تجربی یک فرضیه اثبات‌کنندهٔ حقانیت مطلق آن باشد، و اگر گالیله آمادهٔ قبول این حقیقت ــ که امروزه کاملاً شناخته شده است ــ می‌بود، این امکان وجود داشت که اساساً درگیری تأسفبار با دادگاه تفتیش عقاید روی ندهد. اما، گالیله نه‌تنها بر اعتقاد به سرشت غیرفرضیه‌ای نظریهٔ کپرنیک اصرار می‌ورزید، بلکه سخنش تحریک‌آمیز هم بود. در واقع، تأثیر درگیری شخصیت‌ها در امور جاری چیز پیش‌پاافتاده‌ای نبود. خلاصه، گالیله دانشمند بزرگی بود و رقبای او دانشمندان بزرگی نبودند. گالیله دربارهٔ تفسیر کتاب مقدس اشارات خردمندانه‌ای داشت که امروزه صحت آن‌ها مورد قبول است و الهی‌دانانی که به این امر می‌پردازند آشکارا آن‌ها را قبول دارند. اما به‌هیچ‌وجه این‌گونه نبود که فقط یک طرف اشتباه کند. دربارهٔ جایگاه نظریه‌های علمی، داوری بلّارمینه از داوری گالیله بهتر بود، اگرچه گالیله دانشمند بزرگی بود و بلّارمینه دانشمند بزرگی نبود. اگر گالیله از ماهیت فرضیه‌های علمی فهم بهتری می‌داشت، و اگر به طور کلی الهی‌دانان گرایشی را که به تفسیر متون دینی جداگانه داشتند ادامه نداده بودند، درگیری به‌وجود نمی‌آمد. البته این درگیری روی داد، و در باب برتری فرضیهٔ خورشیدمرکزی بر زمین‌مرکزی بی‌تردید گالیله برحق بود. اما در باب گرایش کلیسا به علم نمی‌توان از این امر به نتیجه‌گیری کلی معقولی دست یافت.

(ت) بدیهی است که در ستاره‌شناسی عهد رنسانس فرضیه به اندازهٔ مشاهده نقشی ضروری داشت؛ اما تلفیق سودمند فرضیه و تحقیق، هم در ستاره‌شناسی و هم در مکانیک، بدون یاری ریاضیات ممکن نبود. در قرن‌های شانزدهم و هفدهم ریاضیات به پیشرفت قابل ملاحظه‌ای دست یافته بود. آن‌گاه که جان نِیپی‌یر[2] (۱۵۵۰-۱۶۱۷) مفهوم

1. *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*

2. John Napier

لگاریتم[1] را مطرح ساخت گام مهمی به پیش برداشته شد. او در سال ۱۵۹۴ نظریهٔ خود را به اطلاع تیکو براهه رساند، و در سال ۱۶۱۴ در کتاب شرح قانون لگاریتم‌های معجزه‌آسا[2] به توصیف این اصل عمومی پرداخت. به فاصلهٔ کوتاهی کار هِنری بریگز[3] (۱۵۶۱ـ۱۶۳۰) کاربرد عملی این اصل را تسهیل بخشید. در سال ۱۶۳۸ دکارت اصول عمومی «هندسهٔ تحلیلی»[4] را منتشر ساخت، درحالی‌که در سال ۱۶۳۵ کاوالی‌یری[5]، ریاضیدان ایتالیایی، بیانی از «روش تقسیم‌ناپذیرها» را منتشر ساخته بود که قبلاً به صورت ابتدایی مورد استفادهٔ کپلر واقع شد. در اصل، این نخستین بیان از «حساب بی‌نهایت کوچک‌ها»[6] بود. در سال ۱۶۶۵ـ۱۶۶۶ نیوتن «معادلهٔ دوجمله‌ای»[7] را کشف کرد، هرچند آن را تا سال ۱۷۰۴ منتشر نساخت. این درنگ در انتشار نتایج به منازعهٔ مشهور بین نیوتن و لایبنیتس و حامیان خاص هر یک از آنان انجامید و هر یک مدّعی بود که «حساب‌های فاضله و جامعه»[8] را قبل از دیگری کشف کرده است. این دو مستقل از یکدیگر این حساب را کشف کرده بودند؛ نیوتن در سال ۱۶۶۹ خطوط اصلی عقاید خود را نوشته بود، اما عملاً تا سال ۱۷۰۴ در این باره چیزی منتشر نکرد، درحالی‌که لایبنیتس در سال ۱۶۸۴ دست به انتشار نظریه‌های خود زده بود. البته، این حساب با آن طول و تفصیل‌هایی که داشت به‌قدری طول کشید که دانشمندان بزرگ عهد رنسانس نتوانستند آن را مورد استفاده قرار دهند، و شخصی مثل گالیله ناگزیر بود که بر روش‌های ریاضی قدیم‌تر و ناپخته‌تر تکیه کند. اما سخن در این است که آرمان او آرمان بسط دیدگاهی علمی در باب جهان برحسب فرمول‌های ریاضی بود. می‌توان گفت که او دیدگاه فیزیکدان ریاضی را با دیدگاه فیلسوف درهم آمیخته بود. او در مقام فیزیکدان کوشید، تا آن‌جا که ممکن است، مبانی فیزیک و قواعد مشهود طبیعت را برحسب قضایای ریاضی بیان کند. او در مقام فیلسوف از موفقیت روش ریاضی در فیزیک این نتیجه را گرفت که ریاضیات کلید ساختار فعلی واقعیت است. گالیله تا حدودی زیر تأثیر برداشت اسم‌گرایانه از علیت و جایگزینی اسم‌گرایانهٔ مطالعهٔ «حرکات»[9] اشیاء به‌جای جست‌وجوی سنّتی ذوات بود، اما به‌شدت زیر تأثیر عقاید ریاضی افلاطون‌گرایی و

1. logarithms
2. *Mirifici logarithmorum canonis descriptio*
3. Henry Briggs
4. analytic geometry
5. Cavalieri
6. calculus of infinitesimals
7. binomial theorem
8. integral calculi
9. behaviour

فیثاغورس‌گرایی هم بود؛ و این تأثیر، زمینه را برای این باور او فراهم کرد که جهان عینی جهانی ریاضی است. او در فقرهٔ مشهوری از اثر خود عیارسنج[۱] (۶) می‌گفت که فلسفه در کتاب جهان نوشته شده است، اما «آن را نمی‌توان خواند، مگر این‌که بر زبان آن و اوصافی که کتاب بر مبنای آن‌ها نوشته شده است واقف باشیم. کتاب جهان به زبان ریاضی نوشته شده است، و اوصاف آن مثلث‌ها و دایره‌ها و سایر شکل‌های هندسی‌اند که بدون آن‌ها فهم یک کلمه هم غیرممکن است».

این جنبه از نظریهٔ گالیله در باب طبیعت در دیدگاهی ماشینی از جهان ابراز شده است. بدین‌ترتیب، گالیله به اتم‌ها باور داشت و تغییر را براساس نظریه‌ای اتمی توضیح می‌داد. همچنین، او معتقد بود که کیفیاتی مثل رنگ و حرارت از آن لحاظ کیفیت‌اند که فقط در فاعلی احساس‌کننده وجود دارند؛ آن‌ها در اصل «ذهنی»اند. آن‌ها فقط به‌صورت حرکت اتم‌ها وجودی عینی دارند؛ بنابراین، می‌توان آن‌ها را به‌نحو ماشینی و به کمک ریاضیات توضیح داد. این برداشت ماشینی از طبیعت، که بر نظریه‌ای اتمی مبتنی است، همان‌طور که قبلاً دیدیم، مورد اعتقاد پی‌یر گاسندی هم بود. این برداشت را رابرت بویل[۲] (۱۶۲۷ـ۱۶۹۱) بیشتر بسط داد، و بر این اعتقاد بود که مادّه عبارت از ذرات سختی است که هر یک شکل خاصی دارد و در ترکیب با یکدیگر چیزی را می‌سازند که اکنون «مولکول‌ها» نامیده می‌شوند. سرانجام، نیوتن نشان داد که اگر نیروهایی را که اجسام را زیر تأثیر قرار می‌دهند می‌شناختیم، می‌توانستیم حرکات آن اجسام را به‌نحو ریاضی استنتاج کنیم، و بر این باور بود که خود اتم‌ها یا ذرات نهاییْ مرکز قدرت هستند. او مستقیماً فقط با حرکات برخی از اجسام سروکار داشت؛ اما در پیشگفتار کتاب فلسفهٔ طبیعی اصول ریاضی[۳] این عقیده را مطرح ساخت که حرکات همهٔ اجسام را می‌توان برحسب اصولی ماشینی توضیح داد و دلیل این‌که فیلسوفان طبیعی نتوانسته بودند به این توضیح دست یابند این بود که آنان در مورد نیروهای فعال در طبیعت ناآگاه بودند. اما او به این صرافت افتاد که توضیح دهد هدفش این بوده است که بگوید: «از آن نیروها، بدون توجه به علت‌ها یا کانون‌های آن‌ها، فقط توضیحی ریاضی به دست دهد». بنابراین، وقتی او نشان داد که «نیرو»ی جاذبه، که موجب سقوط یک سیب به زمین است، عین «نیرو»یی است که موجب حرکات بیضی‌شکل سیاره‌هاست،

1. *Il saggiatore*

2. Robert Boyle

3. *Philosophiae naturalis principia mathematica*

کاری که کرد نشان‌دادن این بود که حرکات سیاره‌ها و سقوط سیب‌ها مطابق با قانون ریاضی واحدی صورت می‌گیرند. کار علمی نیوتن به چنان موفقیت کاملی دست یافت که به‌سبب اصول عام خود، به مدت حدود دویست سال، یعنی در دوران فیزیک نیوتنی، حکمران مطلق شد.

۳. ظهور علم جدید، یا بهتر است بگوییم علم اصیل عهد رنسانس و دوران مابعد رنسانس، طبعاً بر ذهن انسان‌ها اثر عمیقی داشت، چشم‌انداز معرفتی جدیدی را به روی آنان گشود، و علایق جدیدی را در آنان ایجاد کرد. هیچ آدم عاقلی منکر این نیست که پیشرفت علمی قرن‌های شانزدهم و هفدهم یکی از مهم‌ترین و پرنفوذترین رویدادهای تاریخی بود. اما این امکان هست که در تأثیر آن بر ذهن اروپایی اغراق شده باشد. به‌ویژه، به گمان من، این مبالغه‌گویی است که پیروزی فرضیهٔ کپرنیک بر باور رابطهٔ آدمی با خدا، بر اساس این‌که دیگر نمی‌توان زمین را مرکز جغرافیایی جهان تلقی کرد، تأثیر معکوسی داشته است. این‌که این نظریه دارای چنین تأثیری بوده است غالباً به‌طور ضمنی فهمانده می‌شود، و در این باب، هر نویسنده‌ای سخن نویسندهٔ دیگری را تکرار می‌کند؛ اما [برقراری] هرگونه ارتباط ضروری بین تحول ستاره‌شناسی و تحول در باور دینی هنوز باید به اثبات برسد. به علاوه، خطاست اگر تصور شود که دیدگاهی ماشینی در مورد جهان منطقاً سدّ باور دینی است یا باید باشد. گالیله، که دریافت کاربرد ریاضیات در کار جهان از نظر عینی تضمین شده است، بر این باور بود که تضمین آن از این جهت است که خدا جهان را به مثابهٔ نظامی که از نظر ریاضی معقول است آفریده است. این آفرینش الهی بود که ضامن تناظر بین استنتاج ریاضی و نظام واقعی طبیعت بود. رابرت بویل نیز به آفرینش الهی معتقد بود؛ و معروف است که نیوتن در دینداری خود راسخ بود. او حتی به فضای مطلق معتقد بود و آن را ابزاری می‌دانست که خدا بدان‌وسیله در جهان حضور مطلق دارد و در فعالیت ذاتی خود همهٔ چیزها را دربر می‌گیرد. البته، حقیقت این است که دیدگاه ماشینی در مورد جهان گرایش بدان دارد که «خداشناسی طبیعی»[1] را، که خدا را فقط همچون تبیینی از منشأ نظام ماشینی مطرح می‌کند، ارتقا بخشد. اما باید به یاد داشت که حتی، به‌طور مثال، ستاره‌شناسی قدیمی را هم می‌توان به معنایی نظامی ماشینی تلقی کرد؛ اشتباه است اگر تصور شود که پیشرفت علمی عهد رنسانس گویا ناگهان پیوند بین جهان و خدا را قطع کرد. این دیدگاه

1. deism

ریاضی ـ ماشینی طبیعتاً مستلزم حذف بررسی علت‌های غایی دانش فیزیک بود؛ اما اثر روان‌شناختی این تغییر بر بیشتر اذهان هرچه باشد، حذف علت‌های غایی از فیزیک به گونهٔ ضروری مستلزم انکار علیت غایی نبود. این انکار حاصل پیشرفت روش علمی در قلمرو معرفتی خاص بود؛ اما این سخن بدان معنا نیست که اشخاصی مثل گالیله و نیوتن علم فیزیک را یگانه منشأ معرفت می‌دانستند.

به هر حال، می‌خواهم به تأثیر علم جدید بر فلسفه بپردازم، هرچند خود را به اشاره به دو یا سه خط فکری محدود خواهم ساخت و نخواهم کوشید که در این مرحله آن‌ها را بسط دهم. اول از همه باید دو عنصر روش علمی، یعنی جنبهٔ مشاهده‌ای و استقرایی و جنبهٔ ریاضی و قیاسی، را به یاد داشت.

فرانسیس بیکن بر نخستین جنبهٔ روش علمی، یعنی مشاهدهٔ داده‌های تجربی به مثابه مبنای استقرا، یعنی کشف علت‌ها، تأکید می‌نهاد. اما چون فصل بعدی به فلسفهٔ او اختصاص خواهد یافت، در این‌جا دربارهٔ او چیزی نخواهم گفت. آنچه در حال حاضر درصدد بیان آن هستم این است که به رابطهٔ بین تأکیدی که فرانسیس بیکن بر مشاهده و استقرا در روش علمی داشت و «تجربه‌گرایی»[1] اصیل بریتانیایی توجه بدهم. کاملاً خطاست که تجربه‌گرایی اصیل را صرفاً گونه‌ای تفکر فلسفی بدانیم که جای آن را در علم عهد رنسانس و پس از رنسانس مشاهده و آزمایش گرفته است. وقتی که لاک مدعی بود همهٔ تصورات ما بر ادراک حسی و درون‌نگری مبتنی‌اند مدعی نوعی نظریهٔ روان‌شناختی و معرفت‌شناختی بود که پیشینهٔ آن را می‌توان در ارسطوگرایی قرون وسطا دید. اما، به عقیدهٔ من، به‌درستی می‌توان گفت این عقیده که پیشرفت‌های علمی معاصر که بر مشاهدهٔ واقعی داده‌های تجربی مبتنی بوده‌اند به تجربه‌گرایی فلسفی نیروی قدرتمندی بخشیده‌اند. اصرار علمی بر روی آوردن به «حقایق» مشاهده‌پذیر، همچون مبنای ضروری نظریهٔ توضیح‌بخش، توجیه متناظر و نظری خود را در این نظریهٔ تجربه‌گرایانه یافت که شناخت واقعی ما در نهایت بر ادراک حسی مبتنی است. به اعتقاد بیشتر اندیشمندان، استفاده از مشاهده و تجربه در علم، و در واقع پیشرفت غرورآمیز همه‌گیر علم، طبیعتاً گرایش به این داشت که این نظریه را رونق بخشد و مورد تأیید قرار دهد که کل معرفت ما بر ادراک حسی، یعنی بر آشنایی مستقیم با حوادث بیرونی و درونی، مبتنی است.

---

1. empiricism

اما جنبهٔ دیگر روش علمی جنبهٔ قیاسی و ریاضی بود که بر فلسفهٔ «عقل‌گرایانه»ی اروپای دورهٔ پس از رنسانس تأثیر زیادی داشت و موفقیت ریاضیات در حل مسائل علمی طبعاً بر اعتبار آن افزود. ریاضیات خودبه‌خود نه‌تنها واضح و دقیق بود، بلکه در کاربردی که در مسائل علمی داشت آنچه را هم که ظاهراً مبهم بود واضح و روشن می‌کرد. به نظر می‌رسید که ریاضیات بزرگراه دانش است. طبیعی است که قطعیت و دقت ریاضیاتْ دکارت را، که ریاضیدانی مستعد و در حوزهٔ هندسهٔ تحلیلی پیشرو بود، به این فکر وادارد که بررسی ویژگی‌های ذاتی روش ریاضی باید روش درستی را به دست دهد که در فلسفه هم مورد استفاده باشد. این نیز قابل فهم است که برخی از فیلسوفان بخش قاره‌ای اروپا، با الگوگیری از ریاضیات، بر این باور باشند که می‌توانستند جهان را، گویی، به‌نحوی قیاسی پیشینی به یاری برخی از نظریات بنیادی مشابه با «تعاریف»[1] و «اصول متعارف»[2] ریاضیات بازسازی کنند. بدین‌ترتیب، چارچوب اخلاق مبتنی بر نظام هندسی[3] اسپینوزا را الگویی ریاضی فراهم آورد، هرچند توانایی این را نداشت که محتوای آن را هم فراهم آورد.

دیدیم که چگونه پیشرفت ستاره‌شناسی و مکانیک در عهد رنسانس باعث رشد دیدگاهی مکانیکی [ماشینی] در باب جهان شد. این دیدگاه در قلمرو فلسفه منعکس شده است. به‌طور مثال، دکارت تصور می‌کرد که جهان مادّی و تغییرات آن را می‌توان فقط برحسب مادّه، که همان امتداد هندسی است، و حرکت توضیح داد. خدا در خلقت، گویی مقدار معیّنی حرکت یا انرژی را، که مطابق با قوانین مکانیک از جسمی به جسم دیگر انتقال می‌یابد، در جهان جای داده است. حیوانات را می‌توان به مثابهٔ ماشین‌ها به شمار آورد. خودِ دکارت این‌گونه تشبیه‌سازی‌های مکانیکی را در مورد کل انسان به کار نبرد، اما برخی از اندیشمندان فرانسوی بعداً به این کار دست زدند. در انگلستان توماس هابز، که مخالف این سخن دکارت بود که تفکر فعالیت اجسام است و فعالیت اجسام حرکت است، معتقد بود که همان‌طور که «رفتار»[4] اجسام بی‌جان را می‌توان از برخی نظریات و قوانین بنیادی استنتاج کرد، همین‌طور هم رفتار جوامع انسانی را، که فقط تشکیلاتی از اجسام هستند، می‌توان از خواص این گروه‌های از پیش سازمان‌یافتهٔ اجسام

---

1. definitions
2. axioms
3. *Ethica more geometrico demonstrata*
4. behaviour

استنتاج کرد. بدین‌ترتیب، علم مکانیک الگویی ناقص را برای دکارت و الگوی کامل‌تری را برای هابز فراهم آورد.

مطالب بالا را عمداً خلاصه و مختصر آورده‌ام: مقصود از آن‌ها فقط اشاره به برخی از خطوطی بود که پیشرفت علم از مسیر آن‌ها بر اندیشهٔ فلسفی تأثیر گذارده است. فیلسوفانی که اسامی آنان را آورده‌ام در جلد بعدی مورد بحث قرار خواهند گرفت؛ بی‌جاست که در این‌جا دربارهٔ آنان پرگویی کنیم. اما بهتر است که در نتیجه‌گیری خود این نکته را خاطرنشان سازم که آن نظریه‌های فلسفی که مورد اشاره قرار گرفته‌اند به نوبهٔ خود بر علم تأثیر گذارده‌اند. به طور مثال، مفهوم دکارتی «اجسام انداموار»[1] مفهوم خام و ناقصی بوده است، اما احتمالاً در تشویق دانشمندان به این‌که فرایندها و رفتار اجسام انداموار را به‌نحوی علمی مورد تحقیق قرار دهند مفید بوده است. فرضیه‌ای برای این‌که از یک جنبه سودمند باشد لازم نیست که کاملاً درست باشد.

1. organic bodies

فصل نوزدهم

فرانسیس بیکن

فلسفهٔ انگلیسی عهد رنسانس ــ زندگی و آثار بیکن ــ طبقه‌بندی علوم ــ استقرا و «بت‌ها»[1]

۱. در انگلستان، نخستین فیلسوف دوران پس از قرون وسطا فرانسیس بیکن است: عدّهٔ بسیاری فلسفهٔ عهد رنسانس بریتانیای کبیر را در پیوند با نام فرانسیس بیکن می‌دانند. بجز قدیس توماس مور و ریچارد هوکر[2]، که نظریه‌های سیاسی آنان به اختصار در فصل بعدی مورد بحث قرار خواهد گرفت، سایر فیلسوفان بریتانیایی عهد رنسانس فقط سزاوار اشارهٔ اندکی هستند. اما باید تأکید کرد که آهنگ عمومی تفکر فلسفی در دانشگاه‌های انگلستان در عهد رنسانس محافظه‌کارانه بود. سنّت منطقی ارسطویی ـ مدرسی مدت‌های مدیدی، به خصوص در آکسفورد، ادامه داشت، و در قرن هفدهم زمینهٔ آموزش دانشگاهی جان لاک[3] را تشکیل داد. آثار منطقی لاتینی‌زبان مثل اصول جدل در چهار کتاب[4] نوشتهٔ جانساندرسِن[5] (۱۶۰۲-۱۵۸۷) یا رسالهٔ پنجم منطق دربارهٔ پیش‌بینی‌پذیری[6] نوشتهٔ ریچارد کراکانتورپ[7] (۱۶۲۴-۱۵۶۹) جای خود را به آثار

1. *idols*
2. Richard Hooker
3. John Locke
4. *Institutionum dialecticarum libri IV*
5. John Sanderson
6. *Logicae libri V de praedicabilibus*
7. Richard Crakanthorpe

محلی‌زبان، مثل قانون عقل در فن منطق[1] (۱۵۵۲) توماس ویلسون[2] یا بازی فیلسوف[3] (۱۵۶۳) و هنر استدلال یا به اصطلاح درست حاصل عقل[4] (۱۵۷۳) رَلف لیوِر[5] دادند؛ اما این‌گونه آثار در واقع حاوی چیز تازه‌ای نبودند. سِر ویلیام تمپل[6] (۱۵۳۳-۱۶۲۶) از منطق راموسی[7] دفاع کرد؛ اما اِوِرارد دیگبی[8] (۱۵۵۰-۱۵۹۲)، که به نام ارسطوگرایی ردّیه‌ای بر راموس‌گرایی[9] نوشت، آن را مورد حمله قرار داد. سِر کِنِلم دیگبی[10] (۱۶۰۳-۱۶۶۵)، که در پاریس، جایی که با دکارت آشنا شد، یک کاتولیک شد، کوشید مابعدالطبیعهٔ ارسطویی را با نظریهٔ ذره‌ای مادّه درهم آمیزد. اِوِرارد دیگبی، در منطق ارسطوگرا بود، اما زیر تأثیر نظریه‌های نوافلاطونی رویشلین بود. همین‌طور، رابرت گرویل[11]، لرد بروک[12] (۱۶۰۸-۱۶۴۳)، زیر تأثیر آکادمی افلاطونی فلورانس بود؛ و در ماهیت حقیقت[13] به آموزهٔ نور الهی، که کمک کرد راه را برای گروه افلاطونیان کیمبریج آماده کند، معتقد بود. رابرت فلاد (۱۵۷۴-۱۶۳۷)، که در بخش وسیعی از قارهٔ اروپا به مسافرت پرداخت و زیر تأثیر رنسانس اروپایی بود، نظریه‌های کاردینال نیکولاس کوسایی و پاراسلسوس را دوباره مطرح کرد. او در کتاب فلسفهٔ موسوی[14] خدا را همچون جمع اضداد توصیف می‌کند. خدا خودبه‌خود ظلمت ادراک‌ناپذیر است؛ اما از جهتی دیگر نور و حکمتی است که خود را در جهان، که خدای مشروح[15] است، متجلی می‌سازد. جهان خودبه‌خود جنبهٔ دوگانهٔ خدا را متجلی می‌سازد، زیرا نور الهی خود را در حرارت، لطافت، نور، عشق، خیر و زیبایی متجلی می‌سازد، و حال آنکه ظلمت الهی منشأ سرما، غلظت، تنفر و ناخوشایندی است. انسان عالَم صغیر جهان است، و دو جنبهٔ خدا را که در جهان ظهور و بروز دارند در خود یگانه می‌سازد.

۲. به هر حال، چهرهٔ اصلی فلسفهٔ عهد رنسانس در انگلستان اندیشمندی بود که آگاهانه در مقابل ارسطوگرایی موضع گرفت و این کار را نه به سود افلاطون‌گرایی یا عرفان بلکه به نام پیشرفت علمی و فنی برای خدمت به نسل بشر انجام داد. به اعتقاد

---

1. *The rule of reason, containing the arte of logique*
2. Thomas Wilson
3. *The Philosopher's game*
4. *Arte of reason rightly termed Witcraft*
5. Ralph Lever
6. William Temple
7. Ramist، منطق پتروس راموس (۱۵۱۵-۱۵۷۲) منطقدان و ادیب معروف فرانسوی است که از مخالفان سرسخت منطق ارسطو بود. - م.
8. Everard Digby
9. Ramism
10. Kenelm Digby
11. Robert Greville
12. Lord Brooke
13. *The Nature of Truth*
14. *Philosophia Mosaica*
15. *explicatio Dei*

فرانسیس بیکن، ارزش و توجیه دانش، قبل از هر چیزی، در کاربرد و استفادهٔ عملی آن است؛ نقش واقعی دانش در توسعهٔ سروری نسل بشر و حاکمیت آدمی بر طبیعت است. بیکن در ارغنون جدید[1] به تأثیرات عملی اختراع چاپ، باروت، و آهنربا، که «صورت اشیاء و حالت جهان را دگرگون کرده‌اند، توجه می‌دهد؛ چاپْ نوشته‌ها و کتاب‌ها را، باروتْ جنگ‌ها را، و آهنربا فن جهت‌یابی را متحول کرده است». اما این‌گونه اختراعات از فیزیک ارسطویی سنّتی برنیامدند؛ آن‌ها از آشنایی مستقیم با خود طبیعت به دست آمدند. بیکن مطمئناً معرفی‌کنندهٔ «انسان‌گرایی» است، به این معنا که او نویسندهٔ بزرگی بود؛ اما تأکید او بر این‌که آدمی به‌واسطهٔ علم بر طبیعت حاکم شده است او را به‌شدّت از انسان‌گرایانِ ایتالیایی، که بیشتر با رشد شخصیت انسانی سروکار داشتند، جدا می‌سازد، درحالی‌که تأکید او بر رویکرد مستقیم به سوی طبیعت، به روش استقرایی، و عدم اعتماد او به تفکر، او را از نوافلاطونیان و عارفان متمایز می‌سازد. خودِ بیکن در علم سهمی واقعی نداشت، و بیش از آنچه فکر می‌کرد زیر تأثیر ارسطوگرایی بود، اما به‌نحو چشمگیری آن پیشرفت فنی را که در حال شکل‌گیری بود پیشگویی کرد، همان پیشرفت فنی‌ای که مطمئن بود به کار آدمی و فرهنگ بشری خواهد آمد. «کیمیاگران»[2] نیز، به معنایی محدود، چنین دیدگاهی داشتند؛ اما بیکن دریافت که این شناخت علمی طبیعت، و نه کیمیاگری یا جادو یا تفکر واهی، است که باید مسیر حاکمیت بر طبیعت را به روی آدمی بگشاید. بیکن نه‌تنها از نظر زمانی، بلکه همین طور، دست‌کم تا حدودی، از نظر ذهنی در آستانهٔ جهان جدیدی قرار داشت که به‌سبب کشفیات جغرافیایی، با یافتن منابع جدید ثروت، و، بیش از هر چیزی، به‌سبب پیشرفت در علوم طبیعی، یعنی تأسیس فیزیک براساس تجربه و استقرا، به ظهور رسیده بود. اما باید افزود که بیکن، همان طور که خواهیم دید، از روش علمی جدید دارای درک و ارزیابی ناقصی بود. به همین دلیل است که گفتم او از نظر ذهنی «دست‌کم تا حدودی» به دوران جدید متعلق بود. به هر حال، این حقیقت به قوّت خود باقی است که او چشم به راه این دستاورد علمی و فنی دوران جدید بود: او در ادعای خود که پیام‌آور یا جارچی[3] آن دوران بود برحق بود، اگرچه توانایی دید خود را بیش از حد برآورد کرده بود.

فرانسیس بیکن در سال ۱۵۶۱ در لندن به دنیا آمد. او پس از تحصیل در کیمبریج دو

---

1. *Novum Organum*, 1, 129.

2. alchemists

3. *buccinator*

سال را با سفیر کبیر بریتانیا در فرانسه گذراند و بعد حرفهٔ حقوق را پیشهٔ خود ساخت. در سال ۱۵۸۴ وارد مجلس (پارلمان) انگلستان شد و از زندگی موفقیت‌آمیزی بهره‌مند بود که در سال ۱۶۱۸ به انتصاب او به ریاست دیوان عالی انگلستان و کسب لقب بارون ورولَم[۱] انجامید. در سال ۱۶۲۱ به لقب وایکُنتِ سنت اُلبنز[۲] ملقب شد؛ اما در همان سال به اخذ رشوه در مقام قضایی خود متهم شد. او، که گناهکار شناخته شده بود، از مقام اداری خود و از کرسی پارلمان عزل، و به جریمه‌ای کلان و حبس در تاور[۳] محکوم شد. اما، در واقع، پس از چند روز از زندان تاور آزاد شد و پرداخت آن جریمه را مطالبه نکردند. بیکن پذیرفت که هدایایی را از دو طرف دعوا دریافت کرده است، اما مدعی بود که این واقعیت در تصمیم‌های قضایی او تأثیری نداشته است. شاید این ادعای او درست یا نادرست باشد؛ نمی‌توان در این باره به حقیقت پی برد. در هر حال، خلاف روند تاریخی است که از قاضی حکومت‌های الیزابت و جیمز اول[۴] دقیقاً همان رفتاری را انتظار داشته باشیم که امروزه انتظار می‌رود. البته، نباید از رفتار بیکن دفاع کرد؛ و این واقعیت که او به دادگاه کشانیده شده است شاهدی است بر این‌که در آن زمان قبول داشتند که رفتار او ناشایست بوده است. در عین حال، باید افزود که علت سقوط او صرفاً این نبود که مخالفان او با بیطرفی به عدالت محض گرایش داشتند: او، دست‌کم تا حدودی، قربانی توطئه و حسادت بود. به عبارت دیگر، درست است که بیکن از نظر اخلاقی آدم زیاد شریفی نبود، اما آدم پست‌فطرت یا قاضی ظالمی هم نبود. در دریافت هدایا، و نیز رفتار او با اسکس[۵]، گاهی بی‌اندازه مبالغه شده است. کاملاً خطاست که او را نمونهٔ نوعی «شخصیت دوتکه» بدانیم، که در خود دو ویژگی ناسازگار فیلسوفی بیطرف و سیاستمداری خودبین را تلفیق کرده است که به الزامات اخلاقی هیچ اهمیتی نمی‌دهد. او به‌هیچ‌وجه، مثل توماس مور، قدیس نبود؛ آدمی هم نبود که شخصیتی دوگانه داشته باشد. او در نهم آوریل سال ۱۶۲۶ از دنیا رفت.

کتاب دربارهٔ پیشرفت دانش[۶] در سال ۱۶۰۶ و دربارهٔ عقل باستانیان[۷] در سال ۱۶۰۹ منتشر

---

1. Baron Verulam
2. Viscount of St. Albans
3. Tower
4. James I
5. Essex، از رجال سیاسی آن دوران و از دوستان بیکن بود، اما وقتی که مورد خشم ملکه الیزابت قرار گرفت و زندانی شد بیکن، به جای حمایت از او، به صف مخالفان او پیوست. ـ م.
6. *Of the Advancement of Learning*
7. *De sapientia veterum*

شد. بیکن در تدارک اثر بزرگی، یعنی احیای کبیر[1]، بود که نخستین بخش آن، یعنی دربارهٔ ارجمندی و فزونی دانش[2]، در سال ۱۶۲۳ انتشار یافت. این کتاب نسخهٔ تجدیدنظر شده و بسط‌یافتهٔ دربارهٔ پیشرفت دانش بود. دومین بخش آن، یعنی ارغنون جدید، در سال ۱۶۲۰ منتشر شد. این کتاب از اندیشه‌ها و دیده‌ها[3] (۱۶۰۷) سرچشمه می‌گرفت، اما هرگز تکمیل نشد؛ سرنوشت بیشتر طرح‌های نوشتاری بیکن همین بود که تکمیل‌نشده بمانند. او در سال ۱۶۲۲ و ۱۶۲۳ بخش‌هایی از پروژهٔ تاریخ طبیعی و تجربی برای بنیان‌نهادن فلسفه: یا پدیدارهای عالَم[4] را منتشر ساخت. جنگل جنگل‌ها[5] و آتلانتیس جدید[6] پس از مرگ او منتشر شده‌اند. سایر نوشته‌های بی‌شمار او شامل مقالات و تاریخ هِنری هفتم هستند.

۳. به اعتقاد بیکن[7]، «صحیح‌تر این است که تقسیم‌بندی دانش بشری از قوهٔ سه‌گانهٔ نفس ناطقه سرچشمه بگیرد». او، که حافظه و تخیل و عقل را سه قوهٔ نفس ناطقه می‌دانست، تاریخ را به حافظه، شعر را به تخیل، و فلسفه را به تعقل نسبت می‌داد. اما تاریخ نه‌تنها «تاریخ مدنی»، بلکه «تاریخ طبیعی» را هم شامل می‌شد، و بیکن می‌گوید که باید به «تاریخ ادبی» هم توجه داشت.[8] فلسفه به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود؛ بخش نخست به خدا (دربارهٔ ارادهٔ خداوند)[9]، بخش دوم به طبیعت و بخش سوم به انسان می‌پردازد. بخش نخست، که به خدا می‌پردازد، «الهیات طبیعی یا عقلانی»[10] است؛ این بخش از الهیات شامل «کلام وحیانی یا دینی» نمی‌شود که حاصل وحی الهی و نه استدلال بشری است. در واقع، کلام وحیانی «پناهگاه و مأمن همهٔ تفکر بشری»[11]، و حوزهٔ فهم (دانش)[12] است، اما جای آن بیرون از فلسفه است. فلسفه کار عقل بشری است؛ طبیعت به نحوی مستقیم (تابش مستقیم)[13]، خدا به نحوی غیرمستقیم از طریق مخلوقات (تابش انکساری)[14]، و آدمی به‌واسطهٔ تعقل (تابش انعکاسی)[15] شناخته می‌شود. تقسیمی که بیکن مطابق با قوای نفس ناطقه از دانش بشری به دست داد ناموفق و

1. *Instauratio magna*
2. *De dignitate et augmentis scientiarum*
3. *Cogitata et visa*
4. *Histotia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam: sive phenomena universi*
5. *Sylva sylvarum*
6. *New Atlantis*
7. *De augmentis scientiarum*, 2, 1.
8. *Ibid.*, 2, 4.
9. *de Numine*
10. natural or rational theology
11. *Ibid.*, 3, 1.
12. knowledge (*scientia*)
13. *radio directo*
14. *radio refracto*
15. *radio reflexo*

ساختگی است؛ اما وقتی که او اقسام اصلی فلسفه را تعیین می‌کند آن‌ها را مطابق با متعلّقات آن‌ها، یعنی خدا و طبیعت و انسان، تقسیم‌بندی می‌کند.

به اعتقاد او[1]، بخش‌های فلسفه همانند شاخه‌های درختی هستند که در تنهٔ مشترکی متحد می‌شوند. این بدان‌معناست که «یک دانش کلی وجود دارد که مادر بقیهٔ دانش‌هاست» و «فلسفهٔ اولیٰ»[2] نامیده می‌شود. این دانش هم شامل اصول بدیهی بنیادینی مثل تساوی دو چیزِ مساوی با چیز سوم[3] است و هم شامل مفاهیم بنیادینی مثل «ممکن» و «غیرممکن» و «وجود» و «عدم» و غیره. الهیات طبیعی آن‌گونه دانش دربارهٔ خداست که می‌توان «با نور طبیعت و تفکر در مخلوقات» به آن دست یافت[4] و این دانش از وجود خدا و ماهیت او بحث می‌کند، اما فقط تا آن‌جا که در مخلوقات متجلی است؛ و آموزهٔ دربارهٔ فرشتگان و ارواح[5] را به مثابهٔ ضمیمهٔ خود داراست. بیکن فلسفهٔ طبیعت را به فلسفهٔ طبیعی نظری و عملی تقسیم می‌کند. فلسفهٔ طبیعی نظری در تقسیمی فرعی به فیزیک (خواص طبیعی)[6] و مابعدالطبیعه تقسیم می‌شود. به اعتقاد بیکن[7]، مابعدالطبیعه، همچون جزئی از فلسفهٔ طبیعی، باید از فلسفهٔ اولیٰ و الهیات طبیعی، که هیچ‌یک از این دو را «مابعدالطبیعه» نمی‌نامد، متمایز شود. پس تفاوت بین فیزیک و مابعدالطبیعه در چیست؟ این را باید در انواع علت‌هایی که این دو به ترتیب با آن‌ها سروکار دارند یافت. فیزیک از علت‌های فاعلی و مادّی، و مابعدالطبیعه از علت‌های صوری و غایی بحث می‌کنند. اما بیکن فوراً بیان می‌کند که «پژوهش در علت‌های غایی بی‌نتیجه است و، همانند باکره‌ای که وقف خداست، چیزی به بار نمی‌آورد».[8] پس می‌توان گفت که، به اعتقاد او، مابعدالطبیعه با علت‌های صوری سروکار دارد؛ او در ارغنون جدید این موضع را پذیرفته است.

آدمی طبعاً وسوسه می‌شود که همهٔ این معانی را با واژه‌هایی ارسطویی تفسیر کند و تصور کند که بیکن فقط ادامه‌دهندهٔ آموزهٔ ارسطویی علت‌ها بود. اما چنین تفسیری خطاست، و خود بیکن گفته است که خوانندگان آثار او نباید تصور کنند که چون او از واژه‌ای سنّتی استفاده می‌کند آن واژه را به معنای سنّتی آن به‌کار می‌گیرد. مقصود او از

1. *Ibid.*, 3, 1.
2. first philosophy
3. *quae in eodem tertio conveniunt, et inter se conveniunt*
4. *Ibid.*, 2.
5. *doctrina de angelis et spiritibus*
6. *physica specialis*
7. *Ibid.*, 4.
8. *Ibid.*, 5.

«صورت‌ها»، که موضوع مابعدالطبیعه است، چیزی است که آن را «قانون‌های ثابت»[۱] می‌نامید. صورتِ حرارتْ قانون حرارت است. در واقع، بین فیزیک و مابعدالطبیعه هیچ حد فاصل بنیادینی وجود ندارد. فیزیک با بررسی انواع خاصی از مادّه یا اجسام در حوزهٔ محدود علیت و فعالیت کارش را آغاز کرد؛ اما در ادامه به بررسی قوانین کلی‌تری پرداخت. بنابراین، فیزیک به تدریج به مابعدالطبیعه، که با برترین و وسیع‌ترین قوانین طبیعت سروکار دارد، تبدیل می‌شود. استفادهٔ بیکن از اصطلاحات ارسطویی گمراه‌کننده است. به اعتقاد او، مابعدالطبیعه کلی‌ترین بخش همان چیزی است که می‌توان آن را، از جهتی دیگر، فیزیک نامید. به علاوه، مابعدالطبیعه نه متوجه تفکر، بلکه متوجه عمل است. ما درصدد آن هستیم که قوانین طبیعت را با این رویکرد یاد بگیریم که سلطهٔ بشر بر اجسام را وسعت ببخشند.

حال که فلسفهٔ طبیعی نظری عبارت از فیزیک و مابعدالطبیعه است، پس فلسفهٔ طبیعی عملی عبارت از چیست؟ فلسفهٔ طبیعی عملی همانا کاربرد فلسفهٔ طبیعی نظری است، و به دو بخش مکانیک (که مقصود بیکن از آن علم مکانیک است) و جادو تقسیم می‌شود. مکانیک کاربرد عملی فیزیک است، درحالی‌که جادو مابعدالطبیعهٔ کاربردی است. در این‌جا نیز اصطلاحات بیکن قابلیت گمراه‌ساختن را دارند. بیکن می‌گوید که مقصودش از «جادو» آن جادوی واهی و پوچی نیست که مغایرت آن با جادوی واقعی به همان اندازهٔ مغایرت شرح وقایع شاه آرتور[۲] با گزارش‌های قیصر[۳] از آن‌ها باشد: مقصود او از «جادو» کاربردِ عملیِ علمِ «صورت‌های پنهان» یا قوانین پنهان است. نامحتمل است که یک جوان بتواند ناگهان و به‌نحوی جادویی به پیرمردی تبدیل شود؛ اما این احتمال هست که علم به طبایع واقعی «جذب و تحلیل»[۴]، «روحیات»[۵] جسمانی، و غیره بتواند بر طول زندگی بیفزاید یا حتی تا حدودی به کمک «رژیم‌های غذایی»[۶]، «آبتنی‌ها»[۷]، «روغن‌مالی‌ها»[۸]، «داروهای مناسب»[۹]، ورزش‌های مناسب، و مثل این‌ها جوانی احیا شود.[۱۰]

1. fixed laws
2. King Arthur
3. Caesar
4. assimilation
5. spirits
6. diets
7. baths
8. unctions
9. right medicines
10. *De augmentis scientiarum,* 5.

ریاضیات «ضمیمهٔ» فلسفهٔ طبیعی است.[1] ریاضیات محض شامل هندسه است که از کمّ متصل مجرد بحث می‌کند، و شامل حساب است که از کمّ منفصل مجرد بحث می‌کند. «ریاضیات مختلط» شامل مناظر و مرایا، موسیقی، هیئت، کیهان‌شناسی، «معماری»[2]، و غیره است. اما بیکن، در جای دیگری،[3] می‌گوید که ستاره‌شناسی به جای این‌که بخشی از ریاضیات باشد شریف‌ترین بخش فیزیک است. وقتی که ستاره‌شناسان به ریاضیات توجه منحصربه‌فردی داشته باشند فرضیه‌های غلط عرضه می‌کنند. حتی اگر بیکن فرضیهٔ خورشیدمرکزی کپرنیک و گالیله را صریحاً ردّ نمی‌کرد، مطمئناً به آن اعتقادی نداشت. توجیه‌گران بیکن خاطرنشان می‌سازند که بیکن مطمئن بود که پدیدارها را می‌شد هم از راه فرضیهٔ خورشیدمرکزی و هم از راه فرضیهٔ زمین‌مرکزی نجات داد و این بحث را نمی‌شد با استدلالی ریاضی و انتزاعی حلّ و فصل کرد. بی‌تردید بیکن چنین تصوری داشت؛ اما این امر تغییری در این واقعیت ایجاد نمی‌کند که او نتوانست به برتری فرضیهٔ خورشیدمرکزی پی ببرد.

سومین بخش اصلی فلسفه، بخشی است که به آدمی می‌پردازد. این بخش شامل فلسفهٔ انسانی[4] یا «انسان‌شناسی»[5] و فلسفهٔ مدنی[6] یا «فلسفهٔ سیاسی»[7] است. انسان‌شناسی، در وهلهٔ نخست، از جسم آدمی بحث می‌کند و در تقسیمی فرعی به «پزشکی»[8]، «آرایشگری»[9]، «ورزش»[10]، و هنرهای زیبا[11] تقسیم می‌شود که از منظر معیّنی، به طور مثال، شامل موسیقی است. انسان‌شناسی، در وهلهٔ دوم، از نفس آدمی بحث می‌کند، هرچند ماهیت نفس ناطقه، که خلقتی الهی دارد و نامیرا (روح)[12] و غیر از نفس حسی است، موضوعی تلقی می‌شود که بیش از فلسفه به الهیات متعلق است. اما فلسفهٔ سیاسی می‌تواند این نکته را اثبات کند که آدمی قوایی دارد که فراتر از نیروی ماده‌اند. بدین‌ترتیب، علم‌النفس به بررسی منطق، یعنی آموزهٔ دربارهٔ اندیشه[13]، و اخلاق به بررسی آموزهٔ دربارهٔ اراده[14] می‌پردازد.[15] اجزاءِ منطق عبارتند از فن اختراع[16]، فن قضاوت[17]، فن

1. *Ibid.*, 6.
2. architecture
3. *Ibid.*, 4.
4. *Philosophia humanitatis*
5. anthropology
6. *Philosophia civilis*
7. political philosophy
8. medicine
9. cosmetics
10. athletics
11. *ars voluptuaria*
12. *spiraculum*
13. *doctrina circa intellectum*
14. *doctrina circa voluntatem*
15. *Ibid.*, 5, 1.
16. *artes inveniendi*
17. *ars judicandi*

نگهداری[1]، و فن انتقال[2]. مهم‌ترین تقسیم فرعی فن اختراع است که بیکن آن را «تفسیر طبیعت» می‌نامد و از تجربه به بدیهیات می‌رسد و از آن‌جا به تمهیدات تجربی تازه.[3-4] این همان ارغنون جدید است. فن حکم‌کردن به استقرا، که به ارغنون جدید متعلق است، و قیاس تقسیم می‌شود. آموزهٔ بیکن دربارهٔ ارغنون جدید، و نیز نظریهٔ او دربارهٔ «بت‌ها»، که یکی از عنوان‌های موجود در زیر عنوان آموزهٔ قیاس است، به زودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. ضمناً باید گفت که بیکن در باب «آموزش و پرورش»[5]، که پیوستی بر فن انتقال است، «'شورای مدارس یسوعیان[6]' را می‌بیند، زیرا چیزی بهتر از این‌ها وجود ندارد که سرمشق قرار گیرد».[7] اخلاق با ماهیت خیر آدمی (آموزهٔ سرمشق)[8]، هم شخصی و هم عمومی، و با پرورش نفس با نظر به تحصیل خیر (آموزهٔ پرورش نفس)[9] سروکار دارد. بخشی که با خیر عمومی سروکار دارد، نه از وحدت واقعی انسان‌ها در دولت، بلکه از عواملی که انسان‌ها را مستعد زندگی اجتماعی می‌سازند بحث می‌کند.[10] سرانجام، فلسفهٔ مدنی[11] بر سه قسم است، و هر قسمی به بررسی خیری می‌پردازد که به‌واسطهٔ جامعهٔ مدنی برای آدمی حاصل می‌شود. آموزهٔ مکالمه[12] به بررسی خیری می‌پردازد که از مصاحبت آدمی با دوستان خود به دست می‌آید (آرامش در برابر تنهایی)[13]؛ آموزهٔ معامله[14] به بررسی کمکی می‌پردازد که آدمی در امور عملی خود از جامعه دریافت می‌کند؛ و آموزهٔ امپراتوری یا جمهوری[15] به بررسی ممانعت از آسیبی می‌پردازد که از حکومت به آدمی می‌رسد. یا می‌توان گفت که این سه بخش سه نوع دوراندیشی را مورد بررسی قرار می‌دهند؛ احتیاط در مکالمه[16]، احتیاط در معامله[17]، و احتیاط در حکومت[18]. بیکن می‌افزاید[19] که در بخشی که با حکومت سروکار دارد دو چیز مطلوب[20] است: نظریه‌ای

---

1. *ars retinedi*
2. *ars tradendi*
3. *ab experimentis ad axiomata, quae et ipsa nova experimenta designent*
4. *Ibid*., 2.
5. pedagogy
6. Consult the schools of the jesuits
7. *Ibid.*, 6, 4.
8. *doctrina de exemplari*
9. *doctrina de georgica animi*
10. *Ibid*., 7, 2.
11. *Ibid*., 8, 1.
12. *doctrina de conversatione*
13. *solamen contra solitudinem*
14. *doctrina de negotiis*
15. *doctrina de imperio sive republica*
16. *prudentia in conversando*
17. *prudentia in negotiando*
18. *prudentia in gubernando*
19. *De augmentis scientiarum*, 8, 3.
20. *desiderata*

دربارهٔ توسعهٔ حکومت یا امپراتوری، و علمی دربارهٔ عدالت عمومی، یا دربارهٔ منبع قانون.[۱]

بیکن در نهمین و آخرین کتاب دربارهٔ فزونی دانش به اختصار از کلام وحیانی بحث می‌کند. به گفتهٔ او، همچنان که ما ناگزیریم از قانون الهی تبعیت کنیم، حتی آن‌گاه که اراده مخالفت کند، همین طور هم مجبوریم به کلمهٔ الهی ایمان بیاوریم، حتی آن‌گاه که عقل در برابر آن به نزاع برخیزد. «زیرا، اگر فقط به آن چیزهایی باور داشته باشیم که برای عقل ما قابل قبول‌اند، آن چیزها را پذیرفته‌ایم و نه خالق آن‌ها را» (یعنی، باور ما بر ویژگی بداهت قضیه‌های مورد بحث مبتنی است و نه بر اعتبار وحی خدا). و او می‌افزاید: «هر قدر که یک راز الهی بیشتر غیرمحتمل (ناهمخوان[۲]، ناسازگار) و عجیب و غریب باشد، همان‌قدر هم با ایمان‌آوردن، بیشتر به خدا ادای احترام می‌شود، و همان‌قدر هم نصرت ایمان از اصالت بیشتری برخوردار می‌شود». اما این سخن بدان‌معنا نیست که عقل در الهیات مسیحی هیچ نقشی ندارد. عقل، هم در تلاش بر فهم اسرار ایمان، تا آن‌جا که ممکن است، و هم در نتیجه‌هایی که از آن‌ها می‌گیرد مورد استفاده است.

بیکن در کتاب دربارهٔ فزونی دانش خطوط کلی فلسفهٔ خود را در مقیاس وسیعی مطرح کرده است و این فلسفه شامل برنامهٔ بسیار وسیعی است. او بی‌تردید، بیش از آنچه فکر می‌کرد، زیر تأثیر فلسفهٔ سنّتی بوده است؛ اما قبلاً خاطرنشان کردم که بیکن به واژه‌های ارسطویی معنای دیگری داده است ولی این واژه‌ها در افادهٔ آن معانی نارسایند؛ به‌طور کلی می‌توان در نوشته‌های او شکل‌گیری دیدگاه فلسفی جدیدی را دید. در وهلهٔ نخست، او با این توجیه که جست‌وجوی علت‌های غایی باعث می‌شود که اندیشمندان در مورد حوادث به انتساب علت‌های غلط‌انداز و غیرواقعی بسنده کنند، بررسی علیت غایی را از علم فیزیک خارج کرد، حال آن‌که باید در جست‌وجوی علت‌های فیزیکی واقعی باشند که فقط معرفت به آن‌ها برای توسعهٔ قدرت بشری ارزشمند است. بیکن می‌گوید،[۳] در این خصوص، فلسفهٔ طبیعی دموکریتوس از فلسفه‌های افلاطون و ارسطو، که همواره علیت‌های غایی را مطرح کرده‌اند، قاطع‌تر و پرمحتواتر است. این‌گونه نیست که علیتی غایی وجود نداشته باشد؛ و انتساب منشأ جهان به برخورد تصادفی اتم‌ها، به شیوه‌ای که دموکریتوس و اپیکوروس می‌گویند، بیهوده است. اما این بدان‌معنا نیست که علیت غایی در علم فیزیک جایگاهی ندارد. به‌علاوه، بیکن بررسی علیت غایی، به

1. *de justitia universali sive de fontibus iuris*

2. *absonum*

3. *Ibid.*, 3, 4.

معنای ارسطویی، را به مابعدالطبیعه نسبت نداد. به اعتقاد او، مابعدالطبیعه نه مطالعهٔ موجود، آنچنان که هست، و نه تفکر در علت‌های غایی نامتحرک است؛ مابعدالطبیعه بیشتر مطالعهٔ عمومی‌ترین اصول یا قوانین یا «صورت‌ها»ی جهان مادّی است، و مطالعهٔ آن‌ها ناظر به هدفی عملی است. برداشت او از فلسفه برداشتی کاملاً طبیعت‌گرایانه و مادّه‌گرایانه بود. این بدان‌معنا نیست که بیکن کفر و الحاد را قبول داشت یا منکر این بود که آدمی نفسی روحانی و نامیرا دارد. اما این بدان‌معناست که او هرگونه بررسی موجود روحانی را از فلسفه کنار گذاشت. فیلسوف می‌تواند ثابت کند که علت اولیه‌ای وجود دارد، اما نمی‌تواند دربارهٔ ماهیت خدا، که بررسی آن بر عهدهٔ الهیات است، چیزی بگوید. همین‌طور، نامیرایی چیزی نیست که بتوان آن را به‌نحو فلسفی مورد بحث قرار داد. بدین‌ترتیب، بیکن بین الهیات و فلسفه به‌شدت فرق گذاشت، نه فقط بدین‌معنا که او بین این دو فرقی صوری گذاشت، بلکه بدین‌معنا که او آزادی کامل را با تفسیری مادّی‌گرایانه و ماشینی از طبیعت سازگار ساخت. فیلسوف با چیزی سروکار دارد که مادّی است و می‌توان آن را از منظری طبیعت‌گرایانه و ماشینی مورد بررسی قرار داد. بیکن در صورت لزوم، به‌طور مثال، در باب الهیات طبیعی با واژه‌هایی کم‌وبیش سنّتی سخن گفته است، اما واضح است که جهت واقعی تفکر او این بود که امر غیرمادّی را در قلمرو ایمان جای دهد. به علاوه، به‌رغم این‌که بیکن واژهٔ ارسطویی «فلسفهٔ اولیٰ» را حفظ کرد، مقصودی که از آن داشت دقیقاً آن چیزی نبود که مقصود ارسطو بود: به اعتقاد بیکن، فلسفهٔ اولیٰ عبارت از مطالعهٔ اصول متعارفی است که در علوم مختلف به‌طور مشترک جاری است و مطالعهٔ مفاهیم «استعلایی»[1] گوناگونی است که در ارتباط با علوم فیزیکی مورد توجه قرار می‌گیرند. به معنایی وسیع، برداشت بیکن از فلسفه برداشتی «تحصّل‌گرایانه»[2] بود، مشروط بر این‌که این برداشت را حاکی از آن ندانیم که الهیات منشأ معرفت نیست.

۴. اکنون به بخش دوم احیای کبیر، که در ارغنون جدید یا شواهد حقیقی در تفسیر طبیعت[3] آمده است، برمی‌گردم؛ در این اثر، گرایش فلسفی بیکن با وضوح بیشتری آشکار است. «شناخت و توانایی آدمی به یک چیز می‌رسد»، زیرا «بر طبیعت جز با تبعیت از طبیعت

1. transcendental
2. positivistic
3. *Novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae*

نمی‌توان فائق آمد».[1] هدف علم بسط سلطهٔ نسل بشر بر طبیعت است، اما فقط از راه شناخت واقعی طبیعت می‌توان به آن دست یافت؛ بدون شناخت دقیق علت‌ها نمی‌توانیم به معلول‌ها دست یابیم. به اعتقاد بیکن[2]، علومی که آدمی در حال حاضر دارد «برای کسب نتایج عملی»[3] بی‌فایده‌اند و منطق کنونی ما برای ایجاد علوم سودی ندارد. «ارزش منطقی که مورد استفادهٔ ماست در ایجاد و اجرای خطاهای مستمری است که بر مفاهیم عامیانه مبتنی‌اند و نه در دریافتن حقیقت، به‌طوری که بیشتر زیان‌آور است تا سودمند.»[4] قیاس از قضایا تشکیل شده است؛ قضایا از کلمات تشکیل شده‌اند؛ و کلمات بیانگر مفاهیم‌اند. بدین‌ترتیب، اگر مفاهیم مبهم و حاصل انتزاعی عجولانه باشند، هر چیزی که بر روی آن‌ها ساخته شود محکم و استوار نخواهد بود. فقط به استقرای درست امیدواریم.[5] برای جست‌وجو و یافتن حقیقت دو راه وجود دارد:[6] نخست، ذهن می‌تواند از حس و ادراک جزئیات به سوی عمومی‌ترین اصول متعارف پیش برود و از این‌ها قضیه‌هایی را استنتاج کند که از عمومیت کمتری برخوردارند. دوم، ذهن می‌تواند از حس و ادراک جزئیات به سوی اصول متعارفی برود که مستقیماً قابل حصولند و بنابراین، به تدریج و صبورانه، به اصول متعارف عمومی‌تر دست یابد. راه اول راهی آشنا و مورد استفاده است، اما رضایت‌بخش نیست، زیرا جزئیات دقیقاً و به تفصیل مورد بررسی قرار نمی‌گیرند و ذهن از مبنایی ناشایست به سوی نتایج و اصول متعارف عمومی راه می‌بَرد. راه اول، تعمیم‌هایی از گونهٔ پیش‌بینی طبیعت[7]، عجولانه و شتابزده به بار می‌آوَرَد. راه دوم، که هنوز آزموده نشده است، راه درست است. ذهن از بررسی دقیق و صبورانهٔ جزئیات به سوی تفسیر طبیعت[8] پیش می‌رود.

پس، بیکن منکر این نیست که در گذشته نوعی استقرا وجود داشته و از آن استفاده می‌شده است؛ آنچه مورد اعتراض او بود تعمیم عجولانه و شتابزده‌ای بود که در عالَم تجربه بر هیچ پایهٔ محکمی استوار نبود. استقرا با عمل حواس آغاز می‌شود؛ اما نیازمند همکاری ذهن است، هرچند فعالیت ذهن را باید از راه مشاهده پایید. بیکن از جایگاه و اهمیت فرضیه در روش علمی تصور مناسبی نداشت، اما آشکارا دریافت که ارزش نتایج مبتنی بر مشاهده به ویژگی آن مشاهده وابسته است. این امر به این سخن او منجر شد که

1. *De augmentis scientiarum,* 1, 3.
2. *Ibid.*, 1, 11.
3. *ad inventionem operum*
4. *Ibid.*, 1, 12.
5. *Ibid.*, 1, 14.
6. *Ibid.*, 1, 19 ff.
7. *anticipationes naturae*
8. *interpretatio naturae*

متصل‌کردن امر جدید به امر قدیم تلاش بیهوده‌ای است؛ و باید دوباره از اول شروع کنیم.[۱] او ارسطوییان و مدرسیان را متهم نمی‌کند که کاملاً از استقرا غافل بوده‌اند، بلکه بیشتر متهم می‌کند که در تعمیم‌ها و نتیجه‌گیری‌های خود شتاب به خرج داده‌اند. به اعتقاد او، آنان بیشتر با سازگاری منطقی، با اطمینان از این‌که نتیجه‌گیری‌هایشان به‌صورت درست تابع مقدماتشان بوده است، سروکار داشته‌اند، و نه با عرضه کردن مبنایی مطمئن برای مقدماتی که صحتِ نتایجْ وابسته به آن مقدمات است. او در مورد منطقدانان می‌گوید:[۲] «به نظر می‌رسد که منطقدانان به استقرا توجهی جدّی نداشته‌اند؛ آنان در مورد استقرا به اشاره‌ای جزئی اکتفا کرده‌اند و در مورد قواعد مباحثه شتاب به خرج داده‌اند». از سوی دیگر، او قیاس را بر این مبنا رد می‌کند که استقرا باید با مشاهدهٔ اشیاء، یعنی حقایق و حوادث جزئی، به پیش برود، و باید همواره تا آن‌جا که ممکن است به سراغ آن‌ها برود. منطقدانان راه خود را به سوی کلی‌ترین اصول عمومی بی‌درنگ می‌پیمایند و به‌نحو قیاسی به استنتاج نتایج می‌پردازند. این رویّه در باب مباحثه مسلماً رویّهٔ بسیار سودمندی است؛ اما در باب علوم طبیعی و عملی بی‌فایده است. «و بنابراین، ترتیب برهان برعکس است»؛[۳] در استقرا در جهتی مخالف با مسیر قیاس پیش می‌رویم.

شاید به نظر برسد که صِرف تأکید بیکن بر هدف‌های عملیِ علم استقرایی استعداد این را دارد که مشوّق نتیجه‌گیری‌های عجولانه باشد؛ او دست‌کم چنین قصدی نداشت. او میل «نامعقول و کودکانه» را به دست‌یافتن به نتایجی که، «همانند سیب آتلانتا[۴]، مسابقه را مختل می‌کنند» محکوم می‌کند.[5] به عبارت دیگر، اثبات قوانین علمی از طریق کاربرد صبورانهٔ روش استقرایی، به‌جای این‌که حقایق معیّن به‌هم‌ریخته را روشن سازد، ذهن را روشن خواهد ساخت و در درازمدت اثبات خواهد کرد که سودمند است؛ هرقدر هم بلافاصله به نظر رسد که اولی سودمند باشد.

اما دست یافتن به شناختی یقینی دربارهٔ طبیعت به آن سادگی سهولتی که در وهلهٔ نخست به نظر می‌رسد نیست، زیرا ذهن آدمی زیر تأثیر تصدیق‌های بدون تصور و پیش‌داوری‌هایی است که بر تفسیر ما از تجربه تأثیر می‌گذارند و داوری‌های ما را وارونه

---

1. *Ibid*,. 1, 31.

2. *Instauratio magna, distributio operis*

3. *Ibid*.,

۴. Atlanta's apple (مثلی است بر پایهٔ اساطیر یونانی)

5. *Ibid*.

می‌کنند. پس، ضروری است که بر آن دسته از «بت‌ها» یا «مفاهیم کاذب»[1] واقف باشیم که لاجرم ذهن آدمی را زیر تأثیر قرار می‌دهند و کسب علم را مشکل می‌سازند، مگر این‌که آدمی از آن‌ها آگاه باشد و از آن‌ها دوری کند. آموزهٔ مشهوری که بیکن در باب «بت‌ها» دارد بر همین امر مبتنی است.[2] بت‌های اصلی چهار نوع‌اند: بت‌های طایفه، بت‌های غار یا دخمه، بت‌های بازار، و بت‌های نمایشخانه. «نسبت آموزه‌های بت‌ها به تفسیر طبیعت مثل نسبت آموزهٔ استدلال‌های مغالطه‌آمیز به منطق عمومی است.»[3] همان طور که بهتر است اهل جدل قیاسی از ماهیت استدلال‌های مغالطه‌آمیز آگاه باشد، همین طور هم بهتر است که دانشمند یا فیلسوف طبیعی از ماهیت بت‌های ذهن آدمی آگاه باشد، و با این آگاهی بتواند خود را از تأثیر آن‌ها محفوظ نگه دارد.

بت‌های طایفه[4] همان خطاهایی هستند که طبیعت آدمی ذاتاً به آن‌ها می‌گراید و مانع قضاوت عینی می‌شوند. به طور مثال، آدمی مستعد این است که در برابر آن جنبه از چیزهایی که با حواس برخورد دارند راضی بماند. صرف‌نظر از این که این گرایش سبب غفلت از بررسی ماهیت آن چیزهایی می‌شود که، همانند هوا یا «ارواح حیوانی»، مستقیماً مشاهده‌پذیر نیستند، «حس به‌خودی خود ضعیف و گمراه‌کننده است»، زیرا تکیه بر حواس، حتی وقتی که ابزارهایی به یاری حواس گرفته شوند، برای تفسیر علمی طبیعت کافی نیست؛ به آزمایش‌های مناسب هم نیاز است. بدین‌ترتیب، همین‌طور، ذهن آدمی مستعد آن است که در همان تصوراتی بماند که از قبل دریافت و باور شده‌اند یا خوشایند ذهن هستند و مواردی را که برخلاف باورهای دریافت‌شده یا مورد احترامند نادیده بگیرد یا رد کند. ذهن آدمی از تأثیر اراده و عواطف ایمن نیست: «آدمی در باب چه چیزی دوست دارد برحق باشد، در باب آن چیزی که می‌خواهد به آن بها بدهد». به‌علاوه، ذهن آدمی مستعد آن است که به انتزاع‌ها میدان بدهد؛ و مایل است که آنچه را واقعاً متغیر یا همواره در حال تغییر است ثابت تصور کند. بدین‌ترتیب، بیکن به خطرِ تکیه‌کردن بر پدیدارها، یعنی داده‌های ناآزموده و مورد نقد و بررسی قرارنگرفتهٔ حواس؛ به پدیدهٔ «فکر باطل»؛ و به گرایش ذهن به این‌که در مورد اشیاء دست به انتزاع‌های خطا بزنند، توجه می‌دهد. او همین طور توجه می‌دهد که آدمی گرایش به این

1. false notions

2. *Novum organum,* 1, 38-68.

3. *Ibid.*, 1, 40.

4. idols of the tribe (*idola tribus*)

دارد که طبیعت را «انسان‌گونه‌انگارانه»[1] تفسیر کند. آدمی آن دسته از علت‌های غایی را به آسانی از طبیعت استنباط می‌کند «که نه از طبع جهان، بلکه از طبع آدمی ناشی می‌شوند». در این باب می‌توان آن سخنان بیکن را به یاد آورد که در کتاب خود دربارهٔ پیشرفت دانش (۲) دربارهٔ آوردن علت‌های غایی در علم فیزیک می‌گوید: «زیرا این سخن که موهای پلک‌ها برای این است که بینایی حفاظ و توری داشته باشد؛ یا استحکام پوست‌ها و پوسته‌های مخلوقات زنده برای این است که این مخلوقات از گرما و سرمای شدید در امان باشند؛ یا ابرها برای این است که زمین را آبیاری کنند» در علم فیزیک «بی‌ربط» است. این‌گونه ملاحظات «کشتی را از راه‌پیماییِ بیشتر بازمی‌دارد، و موجب می‌شود که از جست‌وجوی علت‌های فیزیکی غفلت شود و به سکوت برگزار شود». همان‌طور که دیدیم، هرچند بیکن می‌گوید که علیت غایی «در مابعدالطبیعه به‌خوبی مورد پژوهش قرار گرفته و فراهم آمده است»، کاملاً واضح است که او مفاهیمی چون مورد بالا را نمونه‌ای از گرایش آدمی به این‌که فعالیت طبیعی را در مقایسه با فعالیت هدفمند آدمی تفسیر کند تلقی می‌کرد.

بت‌های غار[2] خطاهای مخصوص به هر فردند، و از خُلق‌وخو، تعلیم و تربیت، تلقی او و آثار خاصی که بر او همچون یک فرد تأثیر گذارده‌اند ناشی می‌شوند. این عوامل باعث می‌شوند که او پدیدارها را مطابق با چشم‌انداز غار یا دخمهٔ خودش تفسیر کند، «زیرا هر کس (علاوه بر نابهنجاری‌هایی که به‌طور کلی در طبیعت انسانی جای دارد) غار فردی خاص خود را دارد، که نور طبیعت را می‌شکند و کج و معوج می‌کند». زبان بیکن به طور عمدی یادآور تمثیل غار در جمهور است.

بت‌های بازار[3] خطاهایی هستند که از تأثیر زبان سرچشمه می‌گیرند. کلماتی که در زبان عموم به‌کار گرفته شده‌اند اشیاء را آن‌طور که عموماً به تصور درمی‌آیند توصیف می‌کنند؛ و هرگاه ذهن تیزی می‌بیند که تحلیلی که در مورد اشیاء عموماً پذیرفته شده است تحلیل ناقصی است، ممکن است که تبیین تحلیلی کامل‌تر زبان پیش کشیده شود. گاهی کلمات وقتی به‌کار می‌روند که اشیائی مطابق با آن‌ها وجود ندارد. بیکن در این مورد مثال‌های بخت[4] و محرک نخستین[5] را می‌آورد. گاهی کلمات بدون این‌که معنای

---

1. anthropomorphically
2. idols of the den (*idola specus*)
3. idols of the market-place (*idola fori*)
4. *fortuna*
5. *primum mobile*

واضحی یا معنای عموماً پذیرفته‌شده‌ای داشته باشند به‌کار می‌روند. بیکن در این مورد کلمهٔ مرطوب[1]، را مثال می‌آورد، که بر انواع گوناگون اشیاء یا کیفیت‌ها یـا افـعال دلالت دارد.

بت‌های نمایشخانه[2] نظام‌های فلسفی پیشینی هستند که از نـمایشنامه‌هایی کـه بـیانگر دنیاهای غیرواقعی خود آدمی‌اند بهتر نیستند. به‌طور کلی سه نوع فلسفهٔ کاذب وجـود دارد: یکی فلسفهٔ «سفسطه‌آمیز»[3] است، که نمایندهٔ اصلی آن ارسطو است که با جـدل خود فلسفهٔ طبیعی را فاسد کرد؛ دومی فلسفهٔ «تجربی» است، که بر مشاهدهٔ محدود و مبهم مبتنی بود. در این‌جا شیمیدانان مقصران اصلی‌اند؛ بیکن در این باب، فلسفهٔ ویلیام گیلبرت، نویسندهٔ دربارهٔ مغناطیس (۱۶۰۰)، را مثال می‌آورد. سومی فـلسفهٔ «خـرافـی»[4] است، که از ویژگی‌های آن آمیختگی‌اش با مـلاحظات الهـیاتی است. فـیثاغورسیان و، به‌نحوی ظریف و خطرناک، افلاطون و افلاطونیان، مثالی از این نوع فلسفه‌اند.

برهان‌های بد همانا متحدان و حامیان «بت‌ها» هستند: «تجربه، از هر نظر، بـهترین برهان است».[5] اما ضروری است که فرقی بگذاریم. تجربهٔ محض کـافی نـیست؛ آن را می‌توان به کسی تشبیه کرد که در تاریکی راه خود را کورمال کورمال در پیش می‌گیرد و هر چیزی را که لمس می‌کند، به این امید که سرانجام مسیر درست را بیابد، به سختی در آغوش می‌فشارد. تجربهٔ درست، طرح‌ریزی شده است: آن را می‌توان به فعالیت کسی تشبیه کرد که ابتدا چراغی را روشن می‌سازد و بعد راه را به‌وضوح می‌بیند.[6] مسئله، نه تجربه‌های صرفاً متکثر، بلکه پیشروی به‌واسطهٔ فرایندی است که مبتنی بر نظم و روش استقرایی است.[7] استقرای درست غیر از استقرا برای صِرف برشماری[8] است، که «بی‌معنی» است و به نتایج متزلزلی منجر می‌شود که بدون بررسی کامل و غالباً با غفلت کامل از موارد منفی به دست آمده‌اند.[9] به نظر می‌رسد که بیکن، به اشتباه، تصور کرده است که تنها نوع استقرائی که برای ارسطوییان شناخته شده است «استقرای کامل»[10] یا استقرای «از راه صِرفِ احصا» بوده، که در آن برای کشف رابطهٔ عِلّی واقعی هیچ تلاش جدّی به عمل نیامده است. اما نمی‌توان این نکته را انکار کرد که به مبحث روش استقرایی توجه کافی نشده است.

1. *humidum*
2. idlos of the theatre (*idola theatri*)
3. sophistical
4. superstitious
5. *Novum organum*, 1, 70
6. *Ibid*., 1, 83.
7. *Ibid*., 1, 100.
8. *inductio per enumerationem simplicem*
9. *Ibid*., 1, 105.
10. perfect induction

پس، به واقع، استقرای درست چیست؟ توانایی آدمی در این جهت هدایت می‌شود یا عبارت از این است که می‌تواند در طبیعت مفروضی صورت جدیدی ایجاد کند. نتیجهٔ این امر آن است که علم آدمی متوجه کشف صورت‌های اشیاء است.[۱] در این‌جا «صورت» حاکی از علت غایی نیست: صورت یا علت صوری هر ماهیت مفروضی چنان است که، «با فرض صورت، ماهیت هم مطمئناً در پی آن می‌آید».[۲] صورت عبارت از قانونی است که تشکیل‌دهندهٔ هر ماهیت است. «و بنابراین، صورت حرارت یا صورت نور، عین قانون حرارت یا قانون نور است».[۳] هر جا که حرارت خود را متجلی سازد اساساً عین واقعیتی است که خود را متجلی می‌سازد، حتی اگر اشیائی که حرارت، خود را در آن‌ها متجلی می‌سازد نامتجانس باشند؛ و کشف قانون حاکم بر چنین تجلی حرارتی عین کشف صورت حرارت است. کشف این قوانین یا صورت‌ها بر توانایی آدمی می‌افزاید. به‌طور مثال، طلا مرکب از کیفیت‌ها یا ماهیت‌های مختلف است، و هر کسی که صورت یا قوانین این کیفیت‌ها یا ماهیت‌های مختلف را بشناسد می‌تواند آن‌ها را در جسم دیگری ایجاد کند؛ و این امر مطمئناً به تبدیل آن جسم به طلا منجر می‌شود.[۴]

اما کشف صورت‌ها بدین‌معنا، یعنی کشف صورت‌ها یا قوانین ازلی و تغییرناپذیر، بر عهدهٔ مابعدالطبیعه است؛ مابعدالطبیعه، همان‌طور که قبلاً گذشت، بحق بررسی «علت‌های صوری» را بر عهده دارد. فیزیک با علت‌های فاعلی یا تحقیق در فعالیت طبیعی اجسام عینی سروکار دارد و نه با تبدیل محتمل یک جسم به جسمی دیگر از راه شناخت صورت‌های طبایع بسیط. فیزیکدان «اجسام عینی را آن‌طور که در جریان معمولی طبیعت یافت می‌شوند» بررسی خواهد کرد.[5] فیزیکدان چیزی را مورد تحقیق قرار می‌دهد که بیکن آن را روند نهفته[6] می‌نامد، یعنی فرایند تغییری که مستقیماً مشاهده‌پذیر نیست بلکه نیازمند کشف است. «به طور مثال، در هر ایجاد و تبدیل اجسام باید دربارهٔ آنچه از میان رفته و ناپدید می‌شود؛ آنچه باقی می‌ماند و آنچه افزوده می‌شود؛ آنچه انبساط می‌یابد و آنچه منقبض می‌شود؛ آنچه متحد می‌شود و آنچه جدا می‌شود؛ آنچه ادامه می‌یابد و آنچه بریده می‌شود؛ آنچه رانده می‌شود و آنچه مورد ممانعت قرار می‌گیرد؛ آنچه غالب است و آنچه مغلوب است؛ و چیزهای بسیار دیگری

1. *Ibid.*, 2, 1.
2. *Ibid.*, 2, 4.
3. *Ibid.*, 1, 17.
4. *Ibid.*, 2, 5.
5. *Ibid.*
6. *latens processus*

دست به تحقیق زد. این چیزها را نباید فقط در ایجاد و تبدیل اجسام بلکه باید در هر تغییر و حرکت دیگری هم مورد تحقیق قرار داد... .»[1] فرایند تغییر طبیعی به عواملی وابسته است که مستقیماً از راه حواس مشاهده نمی‌شوند. فیزیکدان نیز دربارهٔ چیزی تحقیق خواهد کرد که بیکن آن را طرح نهفته[2]، یعنی ساختار درونی اجسام، می‌نامد.[3] «اما شیء، بنابر آن توضیح، به اتم، که متضمن خلأ و مادّهٔ نامتغیر است (و این هر دو غلط است)، تحویل نخواهد شد، بلکه به ذره‌های واقعی تحویل خواهد شد، زیرا می‌توان فهمید که این‌ها وجود دارند».[4]

بنابراین، تحقیق در صورت‌های ازلی و تغییرناپذیر طبایع بسیط است که مابعدالطبیعه را تشکیل می‌دهد، و تحقیق در علت‌های فاعلی و مادّی و روند نهفته و طرح نهفته همان است (که همهٔ آن‌ها در ارتباط با «جریان عمومی و معمولی طبیعت هستند، و نه در ارتباط با قوانین بنیادی و ازلی») که فیزیک را تشکیل می‌دهد.[5] اما هدف هر دو افزایش قدرت آدمی بر طبیعت است؛ و بدون معرفت به صورت‌های نهایی نمی‌توان کاملاً به این امر دست یافت.

بنابراین، مسئلهٔ استقرا مسئلهٔ کشف صورت‌هاست. دو مرحلهٔ جداگانه وجود دارند: نخست، «تعلیم» اصول متعارف از تجربه‌وجود دارد؛ و دوم، تعلیم یا استخراج تجربه‌های جدید از اصول متعارف وجود دارد. به بیانی جدیدتر، باید بگوییم که ابتدا باید فرضیه‌ای براساس حقایق تجربی شکل بگیرد، و سپس باید مشاهده را که معیار ارزش فرضیه خواهد بود از فرضیه استنتاج کرد. به گفتهٔ بیکن، این بدان‌معناست که تلاش اولیه باید «تاریخ طبیعی و تجربی کافی و خوبی» را براساس حقایق مهیا کند.[6] فرض کنید که کسی مایل باشد صورت حرارت را کشف کند. قبل از هر چیزی او باید فهرست مواردی را به دست دهد که در آن‌ها حرارت در طبیعت حضور دارد.[7] به‌طور مثال، تشعشعات خورشید، ایجاد جرقه‌های سنگ چخماق، درون حیوانات، یا تره‌تیزک وقتی که جویده می‌شود. بدین‌ترتیب، باید جدول ماهیت و حضور[8] داشته باشیم.[9] پس از این باید جدول مواردی را به دست داد که، تا آن‌جا که ممکن است، مشابه جدول اول باشد، اما

---

1. *Ibid*., 2, 6.
2. *latens schematismus*
3. *Ibid*., 2, 7.
4. *Ibid*., 2, 8.
5. *Ibid*. , 2, 9.
6. *Ibid*., 2, 10.
7. *instantiae convenientes in natura calidi*
8. *tabula essentiae et praesentiae*
9. *Ibid*., 2, 11.

در این جدول حرارت غایب باشد. مثلاً، «تشعشعات ماه و پرتو ستارگان و «ستارگان دنباله‌دار»[۱] حرارت محسوس ندارند».[۲] بدین‌ترتیب، جدول امتناع یا غیابِ مجاورت[۳] ساخته خواهد شد. سرانجام، آنچه بیکن جدول درجات[۴] یا جدول مقایسه[۵] می‌نامد باید در مواردی استفاده شود که در آن‌ها ماهیتی که صورتش مورد تحقیق قرار می‌گیرد به درجات مختلف حضور داشته باشد.[۶] مثلاً، حرارت بدن حیوانات در اثر فعالیت و هیجان افزایش می‌یابد. کار استقرا، در واقع، با این جدول‌هایی که فراهم آمده‌اند آغاز می‌شود. با مقایسهٔ این موارد باید چیزی را کشف کنیم که هرگاه ماهیت طبیعت مفروضی (به‌طور مثال، حرارت) حضور دارد همواره حضور داشته باشد؛ و هرگاه این طبیعت مفروض غایب باشد همواره غایب است؛ و مطابق با دگرگونی‌های آن، «طبیعت» متنوع است.[۷] قبل از هر چیز، خواهیم توانست (همچون صورت طبیعت مفروض) آنچه را که در موضوع تحقیق غایب است اما در طبیعت حضور دارد یا در موضوع تحقیقی حضور دارد اما در طبیعت غایب است یا مطابق با دگرگونی‌های آن، طبیعت متنوع نیست، کنار بگذاریم. این همان فرایند ردکردن[۸] یا کنارگذاشتن[۹] است.[۱۰] اما این صرفاً مبانی استقرای درست را به دست می‌دهد و تا تصدیقی مثبت حاصل نشود [فرایند] کامل نمی‌شود.[۱۱] با مقایسهٔ «جدول‌ها»ی مثبت، یک تصدیق مثبت موقتی حاصل می‌شود؛ و بیکن این تصدیق موقتی را مساهلهٔ فاهمه[۱۲] یا آغاز تفسیر[۱۳] یا دست‌چین نخستین[۱۴] می‌نامد.[۱۵] او با مثال «حرارت» صورت حرارت را در حرکت می‌یابد یا، به‌طور دقیق‌تر، در حرکت انبساطیِ ممتنع که از راه اجزاءِ کوچک‌تر راه خود را در پیش می‌گیرد.[۱۶]

اما به منظور این‌که تصدیقی موقتی صورت بگیرد مراحل معیّن دیگری را هم باید به‌کار گرفت؛ و بقیهٔ ارغنون جدید[۱۷] به نخستین مرحلهٔ آن اختصاص یافته است، که بیکن

1. comets
2. *Ibid.*, 2, 12.
3. *a tabula declinationis sive absentiae in proximo*
4. *tabula graduum*
5. *tabula comparativae*
6. *Ibid.*, 2, 13.
7. *Ibid.*, 2, 15.
8. *rejectio*
9. *exclusio*
10. *Ibid.*, 2, 16-18.
11. *Ibid.*, 2, 19.
12. *permissio intellectus*
13. *interpretatio inchoata*
14. *vindemiatio prima*
15. *Ibid.*, 2, 20.
16. *motus expansivus, cohibitus, et nitens per partes minores*
17. *Ibid.*, 2, 21 ff.

آن را راه موارد ممتاز[1]، موارد یا نمونه‌های ممتاز، می‌نامد. طبقه‌ای از موارد ممتاز عبارت از طبقهٔ موارد منفرد، یعنی موارد تنها[2] است. این‌ها مواردی هستند که در آن‌ها طبیعت مورد تحقیق در چیزهایی یافت می‌شود که با سایر چیزها، جز در آن طبیعت، اشتراک ندارند. طرح ارغنون جدید مستلزم این است که بیکن، پس از بحث دربارهٔ موارد ممتاز، در ادامه باید ابتدا از هفت «کمک دیگر عقل» در استقرای درست و کامل، و سپس از روندهای نهفته و طرح‌های نهفته در طبیعت بحث کند؛ اما او در واقع فقط بحث خود دربارهٔ موارد ممتاز را تکمیل می‌کند.

در آتلانتیس جدید، که اثر ناتمامی است، بیکن جزیره‌ای را به تصویر می‌کشد که خانهٔ سلیمان در آن جزیره جای دارد، و این خانه مؤسسه‌ای است که وقف مطالعه و تحقیق «در آثار و مخلوقات خدا» است. بیکن آگاه است که «هدف مؤسسهٔ ما شناخت علت‌ها و حرکت‌ها و رموز درونی طبیعت و، تا آن‌جا که ممکن است، توسعهٔ بیشتر حدود سلطه و سیادت آدمی است». بدین‌ترتیب، او از پژوهش‌ها و تحقیقات آنان، از جمله زیردریایی‌ها و هواپیماها، سخن می‌گوید. همهٔ این‌ها آشکار می‌کنند که بیکن معتقد بوده است که علم نقش عملی دارد. خود او دست به آزمایش می‌زد، اما نمی‌توان گفت که شخصاً در تحقق عملی آرزوهای خود سهم زیادی داشته است. او مطمئناً می‌کوشید کسی را بیابد که بتواند پشتیبان او باشد و مایل به وقف آن نوع مؤسسهٔ علمی باشد که آرزوی آن را داشت، اما به هیچ موفقیتی دست نیافت. باری، این‌که او موفق نشد مستقیماً به چنین موفقیتی دست یابد نباید به این معنا تلقی شود که افکار بیکن مهم نبودند، چه رسد به این‌که احمقانه باشند. شخص مدرسی، یا به طور کلی متخصص مابعدالطبیعه، بسیار بیش از بیکن بر ارزش «تفکر» (به معنای ارسطویی) تأکید خواهد ورزید؛ اما اصرار بیکن بر نقش عملی علم، یا بر آنچه او آن را «فلسفهٔ تجربی» می‌نامید، حاکی از ظهور جنبشی بود که به تمدن فنی جدید منتهی می‌شد؛ با آزمایشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی [این آرمان] ممکن می‌شد، و علمی را که بیکن پیش‌بینی کرده بود به‌کار می‌بست. او دانشگاه‌های انگلستان را که، به اعتقاد وی، علم را، در بهترین حالت، یادگیری صِرف و، در بدترین حالت، بازی صِرف با کلمات و واژه‌های مبهم معنی می‌کردند به‌شدت مورد حمله قرار داد، و خود را، با توجه به نظری که در مورد دانش سودمند داشت، منادی عصر جدیدی می‌دانست؛ در واقع هم همین‌طور بود. گرایش شدیدی وجود داشته

1. *praerogativae instantiarum*
2. *instantiae solitariae*

است که فرانسیس بیکن کوچک به‌شمار آید و از اهمیت او کاسته شود؛ اما تأثیر نوشته‌های او چشمگیر بود، و دیدگاهی که مطرح ساخت عمیقاً در ذهن غربیان جای‌گیر شده است. شاید بتوان، بدون این‌که دچار سوءفهم شد، گفت که فقط سزاوار این است که بگوییم مطالعهٔ نظام‌مند و تحسین‌آمیزی که اخیراً از فلسفهٔ او شده است کار یک امریکایی است، زیرا من به سهم خودم دیدگاه بیکن را، اگر به مثابهٔ فلسفهٔ جامعی نگریسته شود، ناقص می‌بینم؛ اما نمی‌دانم که چگونه می‌توان به‌نحوی معقول اهمیت آن را انکار کرد. اگر کسی او را یک مابعدالطبیعه‌دان یا «معرفت‌شناس»[1] ببیند، نمی‌تواند او را به‌درستی با فیلسوفان برجستهٔ دوران کلاسیک جدید قیاس‌پذیر بداند؛ اما اگر او را منادی عصر علم بداند او را در جایگاه خود نشانده است.

البته، یکی از دلایلی که بیکن کوچک شمرده شده است این است که او آن اهمیتی را که ریاضیات در فیزیک داشت نتوانست دریابد. تصور می‌کنم که این امر حتی برای بیشترین تحسین‌کنندگان پرشور او هم مشکل باشد که بتوانند از این سخن به‌خوبی دفاع کنند که بیکن از نوع کاری که دانشمندان برجستهٔ زمان او انجام داده بودند فهم درستی داشته است. به‌علاوه، او تلویحاً می‌گوید که استفادهٔ درست از روش استقرایی همهٔ عقل‌ها را کم‌وبیش در سطح واحدی قرار خواهد داد، چنان که گویی «تیزهوشی و پراستعدادی دوام زیادی ندارد».[2] او می‌گوید که ترسیم دایرهٔ کامل بدون پرگار مشکل است، اما هر کسی با پرگار می‌تواند دایرهٔ کاملی بکشد. فهم عملی روش استقراییِ درست همان نقشی را دارد که پرگار ایفا می‌کند. این‌که بیکن کاملاً نمی‌پذیرفت که چیزی مثل نبوغ علمی وجود دارد و نمی‌توان به یاری روش شبه‌ریاضی به‌قدر کافی نقش آن را بازی کرد یکی از ضعف‌های بیکن بود. بی‌تردید، او به کاربرد نادرست تخیل و خیال‌پردازی در علم بی‌اعتماد بود، و در واقع هم همین‌طور بود؛ اما بین دانشمند بزرگی که فرضیهٔ سودمندی را استنباط می‌کند و کسی که، هرگاه به او گفته شود که چه مسیرهایی را در پیش بگیرد، می‌تواند دست به آزمایش و مشاهده بزند تفاوت زیادی وجود دارد.

از سوی دیگر، بیکن به‌هیچ‌وجه در زمینهٔ استفاده از فرضیه در علم نابینا نبود، اگرچه به استنتاج علمی اهمیت کافی نمی‌داد. در هر حال، نارسایی‌های برداشت بیکن از روش

1. epistemologist

2. *Ibid.*, 1, 61.

نباید موجب شود که شخص دربارهٔ این واقعیت که به «ارغنون جدید»[1]، یعنی منطق پیشرفتهٔ روش استقرایی، نیاز است به او کاملاً بها ندهد. او نه‌تنها واقف بود که برای حمایت از دیدگاهش به تلاشی مستمر نیاز دارد و پی‌گیر آن بود، بلکه همچنین مقدار زیادی از آنچه را که قرار بود وارث او در این باره در قرن نوزدهم بگوید پیش‌بینی کرد. البته بین فلسفهٔ بیکن و فلسفهٔ جان استوارت میل تفاوت‌های زیادی وجود دارد؛ به آن معنا که میل تجربه‌گرا بود و بیکن تجربه‌گرا نبود، زیرا بیکن به «طبیعت‌ها» و به قوانین ثابت طبیعی باور داشت؛ اما اظهارات او در باب روش استقرایی ذاتاً حاوی معیارهایی بودند که بعداً میل آن‌ها را مدوّن کرد. بیکن در مورد پیشفرض‌های استقرا شاید مطالعهٔ عمیقی نداشت. اما، با این‌که استقرا نیازمند «توجیه» است، این توجیه را مطمئناً میل فراهم نکرده بود. بدیهی است که بیکن، نه همهٔ مسائل استقرا را حل کرد، و نه به روش علمی سازمان منطقی نهایی و کاملی بخشید؛ اما توقع و انتظار چنین چیزی هم بیجاست. نویسندهٔ ارغنون جدید با همهٔ نارسایی‌هایی که دارد، در تاریخ منطق استقرایی و فلسفهٔ علم، یکی از مهم‌ترین جایگاه‌ها را اشغال کرده است.

1. new organ

فصل بیستم

فلسفهٔ سیاست

اشارات کلی ـ نیکولو ماکیاولی ـ قدیس توماس مور ـ ریچارد هوکر ـ ژان بودَن[1] ـ یوئانس آلتوزیوس[2] ـ هوگو گروتیوس[3]

۱. دیدیم که تفکر سیاسی در اواخر قرون وسطا هنوز، تا حد زیادی، در چارچوب کلی نظریهٔ سیاسی قرون وسطایی در جریان بود. در فلسفهٔ سیاسی مارسیلیوس پادوایی مطمئناً می‌توانیم گرایش شدید به تمجید از «خودبسندگی»[4] دولت و تبعیت کلیسا از دولت را تشخیص دهیم؛ اما دیدگاه کلی مارسیلیوس، و اندیشمندان مشابه او، زیر تأثیر بیزاری عمومی قرون وسطا از حکومت خودکامه بود. هدف «جنبش شورایی»[5] مشروطه‌کردن حکومت دینی بود؛ نه اوکام و نه مارسیلیوس، هیچ‌یک، مدافع حکومت خودکامه پادشاهی درون دولت نبودند. اما در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم شاهد رشد حکومت سیاسی خودکامه هستیم؛ و این دگرگونی تاریخی به‌طور طبیعی در نظریهٔ سیاسی انعکاس یافته است. در انگلستان شاهد ظهور حکومت استبدادی تیودور[6] هستیم، که با حکمرانی پادشاه هِنری هفتم[7] (۱۴۸۵ـ۱۵۰۹)، که توانست قدرت سلطنتی متمرکزی را در پایان «جنگ‌های صلیبی»[8] ایجاد کند، شروع شد. در اسپانیا ازدواج

1. Jean Bodin
2. Joannes Althusius
3. Hugo Grotius
4. self-sufficiency
5. conciliar movement
6. Tudor
7. King Henry VII
8. The Wars of the Roses

فردینان[1] و ایزابلا[2] (۱۴۶۹) پادشاهی‌های آراگون[3] و کاستیل[4] را متحد ساخت و برای ظهور حکومت استبدادی اسپانیا پایه‌ای را گذارد که، تا آن‌جا که به شکوه امپریالیستی مربوط است، در حکمرانی چارلز پنجم[5] (۱۵۱۶ـ۱۵۵۶)، که در سال ۱۵۲۰ تاج امپراتوری را بر سر گذاشت و در سال ۱۵۵۶ به نفع فیلیپ دوم[6] (ف: ۱۵۹۸) کناره‌گیری کرد، به اوج خود رسید. در فرانسه «جنگ صدساله»[7] مانع رشد وحدت ملی و تحکیم قدرت مرکزی شد؛ اما وقتی که در سال ۱۴۳۹ دولت‌ها[8] با مالیات مستقیمی که فرمانروا برای حمایت از ارتشی ثابت وضع کرده بود موافقت کردند، حکومت استبدادی پادشاهی پایه‌ریزی شد. وقتی که فرانسه در سال ۱۴۵۳ از جنگ صدساله فارغ شد، راه برای تأسیس حکومت استبدادی که تا زمان انقلاب به طول انجامید باز شد. هم در انگلستان، که در آن‌جا حکومت استبدادی حیاتی نسبتاً گذرا داشت، و هم در فرانسه، که استبداد از آن‌جا از عمر طولانی‌تری برخوردار بود، طبقهٔ بالای تجار به ضرر اشراف نظام ارباب و رعیتی [= فئودالیسم] از تمرکز قدرت حمایت کردند. ظهور حکومت خودکامه به معنای نابودی جامعهٔ ارباب و رعیتی بود. ظهور این نوع حکومت همچنین به معنای آغاز دوره‌ای انتقالی از برداشت‌های قرون وسطایی به دورهٔ «جدید» دربارهٔ دولت و حاکمیت بود. با وجود این، در این‌جا می‌توان از پیشرفت‌های بعدی صرف‌نظر کرد؛ در این‌جا با عهد رنسانس سروکار داریم؛ دورهٔ رنسانس دوره‌ای بود که در آن، حکومت استبدادی پادشاهی به‌نحوی آشکار به ظهور رسید.

البته، این سخن بدان‌معنا نیست که نظریه‌های سیاسی دورهٔ رنسانس همگی نظریه‌های حکومت استبدادی سلطنتی بودند. کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در این تلقی که قدرت حاکمیت از جانب خدا حق اعمال قدرت محدودی دارد در یک طرف بودند. به‌طور مثال، نویسندهٔ مشهور کلیسای انگلستان[9]، ریچارد هوکر، به‌شدت زیر تأثیر این نظریهٔ قرون وسطایی بود که قانون به قانون ازلی و قانون طبیعی و مثبت تقسیم می‌شود، درحالی‌که نظریه‌پرداز [= اندیشمند]ی کاتولیک چون سوئارس به شدت بر ویژگی تغییرناپذیر قانون طبیعی و ابطال‌ناپذیری حقوق طبیعی تأکید داشت. نظریهٔ حق الهی

---

1. Ferdinand
2. Isabella
3. Aragon
4. Castile
5. Charles V
6. Philip II
7. the Hundred Years War
8. Estates
9. Anglican

پادشاهان، آن‌طور که ویلیام بارکلی[1] در کتاب دربارهٔ حکمفرمایی و اختیارات شاه[2] (۱۶۰۰)، جیمز اول در قانون حقیقی پادشاهی‌های آزاد (مستقل)[3] و سِر رابرت فیلمر[4] در پدرسالاری[5] (۱۶۸۰) مطرح کرده‌اند، بیش از آن‌که تفکری نظری در باب حکومت خودکامهٔ عملی باشد، تلاشی برای حمایت از حکومت خودکامهٔ در معرض اعتراض و ناپایدار بود. این امر، به‌خصوص در مورد کتاب فیلمر، که بیشتر در مخالفت با حامیان کاتولیک و پروتستان حکومت خودکامهٔ پادشاهی نوشته شده است، صدق می‌کند. نظریهٔ حق الهی پادشاهان در واقع اصلاً نظریه‌ای فلسفی نبود. فیلسوفانی مثل آلتوزیوس کالونی[6] و سوئارس کاتولیکی، حکومت پادشاهی را تنها نوع حکومت مشروع تلقی نمی‌کردند. در واقع، نظریهٔ حق الهی پادشاهان پدیده‌ای موقتی بود، و در معرض همان نوع ریشخندی بود که جان لاک نثار آن کرد.

تحکیم قدرت متمرکز و رشد حکومت خودکامهٔ پادشاهی ضرورتاً مستلزم قبول حکومت خودکامه در سطح نظریهٔ سیاسی نبود، اما خود این رویدادها در دگرگونی رویدادهای اقتصادی و تاریخی بیانگر نیاز ملموس به وحدت بودند؛ همین نیاز به وحدت، در واقع، در نظریهٔ سیاسی انعکاس یافته است. نیاز به وحدت به‌ویژه در فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی ماکیاولی انعکاس یافته است، کسی که در ایتالیای تجزیه‌شده و نامتحد می‌زیست و به‌نحوی غیرعادی نیاز به وحدت را احساس می‌کرد. اگر این امر او را، در یک جنبه از فلسفه‌اش، به تأکید بر حکومت خودکامهٔ پادشاهی رهنمون کرده باشد، علت چنین تأکیدی، نه پندارهایی دربارهٔ حق الهی پادشاهان، بلکه اعتقاد او به این بود که فقط بدین‌وسیله می‌توان به وحدت سیاسی قوی و باثباتی دست یافت. همین‌طور، وقتی که بعداً هابز از حکومت خودکامهٔ متمرکز در قالب حکومت پادشاهی دفاع کرد این کار او نه به سبب باور به حق الهی پادشاهان و نه به سبب باور به الهی بودن مبدأ مشروعیت بود، بلکه به دلیل باور او به این بود که بدین‌نحو بهتر می‌توان به پیوند بین جامعه و وحدت ملی دست یافت. به‌علاوه، هم ماکیاولی و هم هابز به «خودخواهی»[7] بنیادی افراد باور داشتند؛ نتیجهٔ طبیعی این باور، اعتقاد به این است که فقط قدرت مرکزی قوی و خالی از محدودیت می‌تواند نیروهای گریز از مرکزی را که به فروپاشی

1. William Barclay
2. *De regno et regali potestate*
3. *Trew Law of Free Monarchies*
4. Sir Robert Filmer
5. *Patriarcha*
6. Calvinist Althusius
7. egoism

جامعه علاقه‌مندند مهار کند و بر آن‌ها غالب شود. در مورد هابز، که فلسفهٔ او را در جلد بعدی این تاریخ [فلسفه] مورد بحث قرار خواهیم داد، باید تأثیر عام نظام فلسفی‌اش را به طور خاص بر فلسفهٔ سیاسی مورد توجه قرار داد.

البته، رشد حکومت خودکامهٔ سلطنتی در اروپا همین‌طور نشانه و محرک رشد آگاهی ملی بود. ظهور دولت‌های ملی طبیعتاً در باب ماهیت و مبنای جامعهٔ سیاسی اندیشه‌های دیرپایی را ـ بیش از آنچه طی قرون وسطا وجود داشت ـ ایجاد کرد. با آلتوزیوس است که می‌بینیم مفهوم «قرارداد»[1]، که باید در نظریهٔ سیاسی بعدی نقش بسیار برجسته‌ای به دست آورد، به‌کار گرفته می‌شود. به اعتقاد آلتوزیوس، همهٔ جوامع، دست‌کم به صورت «توافق ضمنی»[2]، به قرارداد وابسته‌اند، و دولت یکی از انواع جوامع است. همین‌طور، حکومت بر پیمان یا قرارداد متکی است، و فرمانروا به پیروی امیدوار است. همین نظریهٔ قرارداد را گروتیوس نیز پذیرفته است، و همین نظریه در فلسفه‌های سیاسی ماریانا[3] و سوئارس یسوعی نقش دارد. البته، این نظریه را می‌توان از راه‌های مختلف و با هدف‌های مختلف به‌کار گرفت. بدین‌ترتیب، هابز از نظریهٔ قرارداد در دفاع از حکومت خودکامه استفاده کرد، درحالی‌که آلتوزیوس آن را در دفاع از این عقیده به‌کار برد که حاکمیت سیاسی، ضرورتاً، محدود است. این نظریه خودبه‌خود درخصوص صورت حکومت مستلزم هیچ دیدگاه خاصی نیست، هرچند بر پایهٔ نظریهٔ «عهد»[4] یا پیمان یا قرارداد به نظر می‌رسد که مبنای حکومت بر شالودهٔ اخلاقی و محدودیت‌های اخلاقی‌اش تأکید دارد.

ظهور حکومت خودکامه طبعاً به تفکر بیشتر در باب قانون طبیعی و حقوق طبیعی انجامید. در این باره اندیشمندان کاتولیک و پروتستان، در پی‌گیری گرایش قرون وسطایی کم‌وبیش رایج، در یک طرف بودند. آنان بر این باور بودند که قانون طبیعی تغییرناپذیری هست که همهٔ فرمانروایان و همهٔ جوامع را به خود پایبند می‌کند و این قانون بنیاد برخی از حقوق طبیعی است. بدین‌ترتیب، توسل به حقوق طبیعی در پیوند با باور به محدودبودن قدرت مطلق بود. حتی بودَن، که کتاب خود زیر عنوان شش کتاب دربارهٔ ملت[5] را با اعتقاد به تقویت قدرت سلطنتی نوشت و وجود آن را در رویدادهای تاریخی

1. contract
2. agreement
3. Mariana
4. promise
5. *Six livres de la république*

ضروری می‌دید، به قانون طبیعی و حقوق طبیعی، مخصوصاً حقوق مالکیت شخصی، باوری راسخ داشت. در حقیقت، حتی حامیان حق الهی پادشاهان تصور نمی‌کردند که پادشاه مجاز باشد قانون طبیعی را نادیده بگیرد؛ در واقع، اگر آنان چنین تصوری می‌داشتند دچار تناقض می‌شدند. نمی‌توان بدون محدودساختن اِعمال قدرت سیاسی، که در عین حال ناصریح است، مدعی نظریهٔ قانون طبیعی و حقوق طبیعی شد؛ اما این امر مستلزم قبول دموکراسی نیست.

نهضت اصلاح دینی طبیعتاً موضوعات جدیدی را در قلمرو نظریهٔ سیاسی مطرح ساخت، یا دست‌کم بر این موضوعات نور تازه‌ای تاباند و از برخی جنبه‌ها بر حدّت و شدت آن‌ها افزود. البته، رابطهٔ کلیسا با دولت و حق مخالفت با حاکم مطلق از موضوعات اصلی بودند. فیلسوفان قرون وسطا، که از قانون درک عمیقی داشتند، حق مخالفت با «دیکتاتور»[1] را تصدیق کردند؛ و فقط طبیعی این بود که معلوم شود این دیدگاه در نظریهٔ سیاسی الهی‌دان و فیلسوفی کاتولیک مثل سوئارس زنده نگه داشته شده است. اما در کشورهایی که زیر تأثیر نهضت اصلاح دینی بودند رویدادهای معیّنی بر این مسئله نور تازه‌ای افکند. همین طور، مسئلهٔ رابطهٔ کلیسا با دولت در اذهان کسانی که تلقی‌شان از «کلیسا» آن جسم فراملی‌ای نبود که پاپ، در مقام قائم‌مقام مسیح، سر آن است صورت تازه‌ای به خود گرفت. اما نمی‌توان این نتیجه را گرفت که، به‌طور مثال، در مورد حق مخالفت [با دیکتاتور] یا در مورد رابطهٔ کلیسا با دولت، یک دیدگاه پروتستانی آشکار و معیّنی وجود دارد. قبول این‌گونه دیدگاه‌های آشکار و معیّن شرایط بسیار پیچیده‌ای داشت. به موجب مسیر مشخصی که تاریخ دینی به بار آورده است می‌بینیم که گروه‌ها و جوامع مختلف پروتستان در باب این مسائل گرایش‌های مختلفی دارند. به‌علاوه، جریان رویدادها گاهی اعضای گروه واحدی را به قبول گرایش‌های مختلف در زمان‌های گوناگون یا در مکان‌های گوناگون رهنمون شده است.

لوتر و کالوَن، هر دو، مخالفت با حاکم مطلق را رد کردند؛ اما گرایش به اطاعت و فرمانبرداری منفعلانه به آیین لوتری، و نه آیین کالونی، مربوط بود. دلیل این امر آن بود که در اسکاتلند و در فرانسه کالوَنیان در نزاع با حکومت بودند. در اسکاتلند جان ناکس[2]، به نام اصلاح دینی، سرسختانه از مخالفت با حاکم مطلق دفاع کرد، درحالی‌که در فرانسه کالونیان، در باب همین موضوع، مجموعه آثاری را به وجود آوردند. از میان این آثار،

---

1. tyrant

2. John Knox

مشهورترین آن‌ها، یعنی حکومت گذرا در برابر حکومت استبدادی[1] (۱۵۷۹)، که نویسندهٔ حقیقی آن نامعلوم است، بیانگر این دیدگاه بود که قرارداد یا پیمان دوگونه است: یکی بین مردم و حکمران، و دیگری بین مردم همراه با حکمران و خدا. اولین قرارداد، دولت را می‌آفریند؛ دومین قرارداد، جامعه را به صورت هیئتی دینی یا کلیسا در می‌آورد. مطلبی که در این دومین قرارداد آمده است باید نویسنده را بر این قادر سازد که نه‌تنها به حق مردم بر مخالفت با حاکمی که می‌کوشد دین خطایی را به موقع اجرا درآورد، بلکه همین طور به حق مردم بر زیر فشار قراردادن حاکمی «بدعت‌آمیز» معتقد باشد.

بدین‌ترتیب، به موجب رویدادهای تاریخی، کسانی که حامی نظریهٔ اطاعت از حاکم در امور دینی بودند به نظرشان رسید که گروه‌هایی از پروتستان‌ها شبیه به کاتولیک‌ها هستند، یعنی نه تنها به تمایز کلیسا و دولت، بلکه به برتری کلیسا بر دولت هم معتقدند؛ در واقع، تا حد معیّنی هم همین‌طور بود. هرگاه قدرت مذهبی با قدرت غیرمذهبی درآمیخته باشد، مثل وقتی که کالون در ژنو حاکمیت داشت، تبلیغ اطاعت از حاکم مطلق در امور دینی موضوع ساده‌ای بود؛ اما در اسکاتلند و فرانسه شرایط دیگری حکمفرما بود. جان ناکس دریافت که مجبور است از نگرش کالون جدا شود، و در اسکاتلند بخش اصلی کالونیان به‌هیچ‌وجه خود را مجبور به اطاعت از حاکم مطلق «بدعت‌آمیز» ندیدند. در فرانسه، هنگامی که نویسندهٔ حکومت گذرا در برابر حکومت استبدادی نظریهٔ قرارداد را مطرح کرد، مقصودش این بود که زمینه‌ای برای مخالفت مشترک پروتستان فرانسوی و، در نهایت، برای زیر فشار قراردادن حاکمان گناه‌آلود بیابد؛ مقصودش این نبود که از «قضاوت شخصی» یا فردگرایی یا «تساهل»[2] حمایت کند. کالونیان، به‌رغم خصومت شدیدی که با مذهب کاتولیک داشتند، نه تنها عقیدهٔ به وحی بلکه این عقیده را هم پذیرفتند که باید در تأسیس مذهبی که به آن اعتقاد دارند به استمداد از قدرت غیرمذهبی روی بیاورند.

بدین‌ترتیب، نهضت اصلاح دینی به ظهور مسئلهٔ دائم رابطهٔ کلیسا و دولت در زمینهٔ تاریخی جدیدی انجامید؛ اما، تا آن‌جا که به کالونیان مربوط بود، دست‌کم بین راه حلی که آنان برای این امر مطرح کردند و راه حلی که اندیشمندان کاتولیک درافکندند شباهت‌هایی وجود داشت. اراستوس‌گرایی یا تبعیت کلیسا از دولت، در واقع راه حل دیگری بود؛ اما نه کالونیان و نه اراستوسیان به جدایی دین از سیاست معتقد نبودند.

---

1. *Vindiciae contra tyrannos*

2. toleration

به علاوه، درآمیختن محدودیت‌هایی که از سوی کالونیان برای قدرت غیرمذهبی اعلام شده و قول اراستوس به تبعیت کلیسا از دولت با نظریهٔ دفاع از «دموکراسی» خطاست. نمی‌توان پرسبیتری‌ها[1]ی اسکاتلندی یا اوگنوها[2]ی فرانسوی را، به‌رغم مخالفت آنان با پادشاهانشان «دموکرات» نامید، درحالی‌که اراستوس‌گرایی را می‌توان با باور به حکومت مطلقهٔ سلطنتی پیوند داد. البته، حقیقت این است که آن دسته از جنبش‌ها و فرقه‌های دینی که سر برآوردند حامی چیزی بودند که می‌توان لیبرالیسم دموکراتیک[3] نامید؛ اما سخن من دربارهٔ مهم‌ترین اصلاحگران، یعنی لوتر و کالون، و در پیامدهای مستقیم‌تر جنبش‌هایی است که سرآغازِ آن‌ها بودند. به‌هیچ‌وجه این‌طور نبود که لوتر همواره با گرایش یا تعالیم خود سازگار باشد، اما آموزهٔ فرمانبرداری او به تقویت قدرت دولت گرایش داشت. تعالیم کالون فقط در آن گونه رویدادهای تاریخی‌ای تأثیر داشته است که به تعدیل گرایش کالون منجر شد که موجباتش را پیروان کالون و رویارویی کالونیان برخی از کشورها در مخالفت با قدرت سلطنتی تشکیل می‌دادند.

۲. نیکولو ماکیاولی (۱۴۶۹ـ۱۵۲۷) به سبب نگرش بیطرفانه‌اش دربارهٔ اخلاقی یا غیراخلاقی‌بودن ابزارهایی که حکمران برای پی‌گیری هدف سیاسی خود ــ که حفظ یا توسعهٔ قدرت است ــ به‌کار می‌گیرد مشهور است. او در شهریار (۱۵۱۳)، که آن را به لورنتسو، دوک اوربینو[4]، تقدیم کرد، به صفات خوبی مثل حفظ ایمان و اثبات صداقت اشاره می‌کند و سپس می‌گوید: «ضرورتی ندارد که شهریار همهٔ صفات خوبی را که برشمردم داشته باشد، اما بسیار ضروری است که به نظر برسد همهٔ این صفات را داراست».[5] ماکیاولی می‌گوید که اگر شهریار دارای همهٔ این صفات نیکو باشد و همواره به آن‌ها عمل کند، این صفات زیان‌آور می‌شوند، هرچند این تصور که شهریار دارای این صفات نیکوست سودمند است. خوب است که شهریار بزرگوار، مؤمن، رئوف، دیندار، و امین به نظر برسد، و خوب است که در واقع هم همین طور باشد؛ اما در عین حال شهریار باید چنان آراسته باشد که بتواند به اقتضای رویدادها برخلاف آن‌ها هم عمل

---

۱. Presbyterians، اعضای کلیسای مشایخی یا کلیسای شبانی هستند که شعبه‌ای از کلیسای پروتستانِ مبتنی بر عقاید کالون به شمار می‌آید و تمام اعضای آن در انتخاب رهبرانشان مشارکت دارند. ـ م.

۲. Huguenots، پروتستان‌های فرانسوی قرون شانزدهم و هفدهم‌اند که مقامات آن‌ها را به بهانهٔ خروج از دین اعدام کردند؛ در انقلاب کبیر فرانسه حقوق این افرد بازگردانده شد. ـ م.

3. democratic liberalism

4. Urbino

5. *The Prince*, 18.

کند. خلاصه، در افعال همهٔ انسان‌ها، و مخصوصاً شهریار، نتایج است که موردنظر قرار می‌گیرد و براساس نتایج است که مردم حکم و داوری می‌کنند. اگر شهریار در اثبات و حفظ اقتدار خود موفق باشد، ابزارهایی که به‌کار می‌گیرد همواره شرافتمندانه انگاشته خواهند شد و همه آن‌ها را خواهند پذیرفت.

گفته شده است که ماکیاولی در شهریار فقط درصدد این بود که فوت و فن حکومت‌کردن را به دست دهد، یعنی مسائل اخلاقی را کنار گذاشت و فقط در پی معرفی ابزارهایی بود که بدان‌وسیله می‌توان قدرت سیاسی را ایجاد و حفظ کرد. بی‌تردید، این سخن درست است؛ اما این حقیقت باقی است که او آشکارا حکمران را برای تثبیت و حفظ قدرت وادار به استفاده از ابزار غیراخلاقی می‌کرد. او در کتاب گفتارها کاملاً آشکار می‌سازد که به اعتقاد او عاقلانه است که آدمی در قلمرو سیاست برای حصول به غایتی خیر از ابزاری غیراخلاقی استفاده کند. حقیقت این است که غایتی که ماکیاولی در نظر دارد امنیت و سعادت دولت است؛ اما، کاملاً صرف‌نظر از ویژگی غیراخلاقی این اصل ناصریح که هدف وسیله را توجیه می‌کند، این مشکل بدیهی سر برمی‌آورد که برداشت‌هایی که از غایت خیر وجود دارد ممکن است متفاوت باشد. اگر بناست که اخلاقیات تابع ملاحظات سیاسی باشد، چیزی جز دستیابی عینی به قدرت برای حفظ هرج و مرج سیاسی وجود نخواهد داشت.

این بدان‌معنا نیست که قصد ماکیاولی این بود که بی‌اخلاقی گسترده را توصیه کند. او کاملاً آگاه بود که ملتی که از نظر اخلاقی رو به انحطاط و زوال باشد محکوم به نابودی است؛ او به وضعیت اخلاقی ایتالیا، آن‌طور که آن را می‌دید، تأسف می‌خورد و صادقانه فضیلت‌های مدنی جهان باستان را مورد تحسین قرار می‌داد. تصور نمی‌کنم که آدمی حق داشته باشد بی‌هیچ قید و شرطی بگوید که، به‌جای برداشت بی‌دینانه از فضیلت، برداشت مسیحی از فضیلت را رد می‌کند. کاملاً درست است که او در گفتارها[1] می‌گوید که صحّه‌گذاشتن مسیحیان بر پست و حقیر بودن جهان، مسیحیان را ضعیف و زن‌صفت ساخته است؛ اما در ادامه می‌گوید که تفسیر دین مسیحی، همچون دین تحقیر و عشق به رنج‌بردن، تفسیر نادرستی است. با وجود این، باید پذیرفت که چنین سخنی، هرگاه در خصوص دیدگاه کلی ماکیاولی دیده شود، بسیار قریب به ردّ صریح اخلاق مسیحی است؛ و اگر کسی هم به آموزهٔ شهریار غیراخلاقی او، آموزه‌ای که در تضاد با باطن

1. *Discourses,* 2, 2.

مسیحی ــ خواه کاتولیک یا پروتستان ــ بود، وقعی بنهد نمی‌تواند از قبول این نظر دوری کند که برداشت نیچه از افکار ماکیاولی بی‌پایه نبوده است. هرگاه ماکیاولی، در شهریار[1]، می‌گوید که بسیاری بر این تصور بوده‌اند که امور جهان به‌شدت تحت حاکمیت تقدیر و خداست، و هرگاه در ادامه می‌گوید که، هرچند خود وی گاهی به این عقیده تمایل دارد، تلقی او این است که می‌توان از تقدیر جلوگیری کرد، و تلویحاً می‌رساند که فضیلت عبارت از مقاومت در برابر قدرتی است که بر جهان حاکم است؛ نمی‌توان از این برداشت خودداری کرد که «فضیلت» از نظر او غیر از چیزی است که مقصود مسیحیت است. او قدرت و توانایی رسیدن به هدف‌ها را تحسین می‌کرد: در مورد شهریار، توانایی کسب قدرت و حفظ آن را می‌ستود، اما فروتنی را نمی‌ستود و از آنچه نیچه «اخلاق گله‌ای»[2] می‌نامید به‌طور کلی هیچ استفاده‌ای نبرد. او این را مسلم می‌انگاشت که آدمی در ذات خود اساساً «خودخواه»[3] است؛ و به شهریار نشان داد که بهترین علایق او در کجا جای دارند و او چگونه می‌تواند آن‌ها را تحقق بخشد. حقیقت این است که ماکیاولی از آن‌جا که در حیات سیاسی یا دینی معاصر خود، یا در نمونه‌های تاریخی، حاکمان را حاکمانی غیراخلاقی می‌دید، غیراخلاقی‌بودن آنان را می‌ستود؛ او این امر را کمال مطلوب تلقی می‌کرد. به اعتقاد او، فقط به‌واسطهٔ این‌گونه مردان بود که حکومت خوب در جامعه‌ای فاسد و رو به زوال می‌توانست مایهٔ دلگرمی باشد.

آخرین جملهٔ بالا کلید حل مسئلهٔ تفاوت آشکار بین تحسین او از جمهوری روم ــ آن‌طور که در گفتار دربارهٔ نخستین دهگانهٔ تیتوس لیویوس[4] آمده است ــ و آموزهٔ پادشاهی شهریار است. در جامعه‌ای رو به انحطاط و زوال که در آن بدی و خودخواهیِ طبیعیِ آدمی کم‌وبیش دارای قلمرو آزادی است، جایی که شرافت، پایبندی به خیر عمومی، و روحیهٔ دینی یا مرده‌اند یا در بی‌بند و باری، هرج و مرج، و بی‌ایمانی غوطه‌ورند، فقط یک حاکم مطلق است که می‌تواند نیروهای گریز از مرکز را منسجم سازد و جامعه‌ای قوی و متحد بیافریند. ماکیاولی در اعتقاد به این‌که فضیلت مدنی به قانون وابسته است با نظریه‌پردازان سیاسی جهان باستان همسو بود، و فکر می‌کرد که در جامعه‌ای رو به انحطاط، اصلاحات فقط با قانونگذاری پرقدرت امکان‌پذیر است. «این را که به‌ندرت

1. 25.

2. herd morality

3. egoistic

4. *Discourses on the First Ten Books of Titus Livius*

اتفاق می‌افتد، یا اصلاً اتفاق نمی‌افتد، که یک جمهوری یا پادشاهی یا از ابتدا منظم باشد یا این‌که در خصوص تأسیسات قدیم خود کاملاً اصلاح شده باشد باید یک قانون عمومی دانست. بنابراین، ضرورت دارد مردی باشد که به تنهایی نظم و ترتیب برقرار کند و هرگونه سازماندهی به ذهن او متکی باشد».[1] بنابراین، ضروری است که برای برپایی هر دولت و برای اصلاح دولت، قانونگذار مطلق وجود داشته باشد؛ ماکیاولی در این سخن خود، در وهلهٔ نخست، به دولت‌های ایتالیایی معاصر خود و به تقسیمات سیاسی ایتالیا نظر داشت. این قانون که اخلاق یا فضیلت مدنی را ایجاد می‌کند برای دولتی قوی و متحد مورد نیاز است؛ و اعلام رسمی قانون نیازمند قانونگذار است. ماکیاولی از آن گفته این نتیجه را گرفت که قانونگذار پادشاهی می‌تواند برای تأمین این غایت از هر ابزار عاقلانه‌ای استفاده کند و، چون علت قانون و اخلاق مدنی است، تا آن‌جا که برای ایفای نقش سیاسی خود لازم است از هر دو آن‌ها مستقل است. آن «بدبینی»[2] اخلاقی‌ای که در شهریار آمده است به‌هیچ‌وجه همهٔ آموزهٔ ماکیاولی نیست؛ بدبینی اخلاقی تابع هدف غایی آفرینش یا اصلاح چیزی است که او آن را دولت واقعی تلقی می‌کرد.

ماکیاولی پادشاه یا قانونگذار مطلق را برای برپایی یا اصلاح دولت امری ضروری تلقی می‌کرد، اما آرمان حکومت او پادشاهی مطلق نبود. او در گفتارها[3] آشکارا مدعی است که، در باب دوراندیشی و ثبات قدم، مردم برترند و «از شهریار دوراندیش‌تر، باثبات‌تر و دارای قضاوت بهتری» هستند.[4] جمهوری آزاد، که ماکیاولی آن را از جمهوری روم الگوبرداری کرده است، برتر از پادشاهی مطلق است. اگر اعتقاد بر «قانون اساسی»[5] باشد و مردم در حکومت سهمی داشته باشند، دولت محکم‌تر از وقتی خواهد بود که تحت حاکمیت شهریاری موروثی و مطلق است. خیر عمومی که، به اعتقاد ماکیاولی، عبارت از توسعهٔ قدرت و امپراتوری و عبارت از حفظ آزادی‌های مردم است[6] در هیچ جایی جز جمهوری‌ها مورد توجه نیست؛ پادشاه مطلق معمولاً فقط به علایق شخصی خود توجه دارد.[7]

نظریهٔ حکومت ماکیاولی تا حدودی سرهم‌بندی‌شده و غیررضایت‌بخش است، و

1. *Discourses*, 1, 9, 2.
2. cynicism
3. *Ibid.*, 1, 58, 61.
4. *Ibid.*, 8.
5. constitutional law
6. *Ibid.*, 1, 29, 5.
7. *Ibid.*, 2, 2, 3.

تحسین جمهوری آزاد را با آموزهٔ حکومت مطلق پادشاهی درهم آمیخته است؛ اما اصول آن واضح و آشکارند. بعید است که دولت، به محض این‌که سروسامان گیرد، سالم و باثبات باشد مگر این‌که دولتی جمهوری باشد؛ آرمان او همین است؛ اما برای این‌که دولتی منظم برپا شود یا برای این‌که دولتی نامنظم اصلاح شود، عملاً وجود پادشاه قانونگذار ضرورت دارد. دلیل دیگر برای اثبات ضرورت وجود پادشاه قانونگذار عبارت از نیاز به مهار قدرت اشرافی است که ماکیاولی، با توجه به صحنهٔ سیاسی ایتالیا، از آنان تنفر خاصی داشت. آنان عاطل و باطل و فاسدند، و همواره دشمن حاکمیت یا نظم مدنی هستند؛[1] آنان از گروه‌های مزدوران حمایت می‌کنند و کشور را به تباهی می‌کشند. ماکیاولی همین طور چشم به راه شهریاری بود که ایتالیا را آزاد و متحد سازد، و «بر زخم‌های آن التیام بخشد و به غارت و چپاول لومباردی[2]، شیادی و فشار پادشاهی ناپل و توسکانی خاتمه دهد».[3] از دیدگاه او منصب پاپ، که برای تسلط بر کل ایتالیا قدرتی کافی ندارد اما این توانایی را داراست که از تسلط سایر قدرت‌ها بر کل ایتالیا ممانعت کند، مسئول تقسیم ایتالیا به امیرنشین‌ها[4] بود، و این نتیجه را به بار آورد که این کشور ضعیف و متفرق طعمهٔ بربرها و هرکسی شد که آن را سزاوار تعدی و تجاوز می‌دید.[5]

همان طور که مورّخان خاطرنشان کرده‌اند، ماکیاولی «نوگرایی» خود را در تأکیدی نشان داد که بر دولت در جایگاه هیئت حاکمهٔ مطلقی داشت که قدرت و وحدت را از راه سیاست زور و خط‌مشی امپریالیستی به دست می‌آورد. او بدین‌معنا جریان پیشرفت تاریخی در اروپا را پیش‌بینی کرد. از سوی دیگر، او نظریهٔ سیاسی نظام‌مندی به دست نداد؛ در واقع، درصدد چنین کاری هم نبود. او به‌شدت به صحنهٔ ایتالیای معاصر خود توجه داشت؛ او وطن‌پرست پرشوری بود؛ و نوشته‌هایش کاملاً زیر تأثیر این توجه هستند؛ آن‌ها آثار فیلسوفی بیطرف نیستند. او در نقشی که سیاست، به معنای دقیق کلمه، در پیشرفت تاریخی بازی می‌کرد نیز مبالغه کرد، و نتوانست اهمیت سایر عوامل دینی و اجتماعی را تشخیص بدهد. البته، شهرت او عمدتاً به سبب توصیهٔ غیراخلاقی‌اش به شهریار، یعنی به سبب «ماکیاولی‌گرایی»[6] اوست؛ اما می‌توان اندکی تردید داشت که آیا

1. *Ibid*., 1, 55, 7-11.
2. Lombardy
3. *The Prince*, 26.
4. Principalities
5. *Discourses*, 1, 12, 6-8.
6. Machiavellianism

آن اصول کشورداری که او مطرح ساخته است غالباً، و حتی متأسفانه، آن اصولی نبوده‌اند که عملاً در اذهان حاکمان و دولتمردان جریان داشتند. اما پیشرفت تاریخی کاملاً به مقاصد و اعمال کسانی که در صحنهٔ سیاسی از شهرت و آوازه برخوردارند وابسته نیست. ماکیاولی باهوش و زیرک بود؛ اما نمی‌توان او را فیلسوف سیاسی ژرف‌اندیشی دانست.

از سوی دیگر، باید به یاد داشت که ماکیاولی با حیات سیاسی عینی، آن‌طور که آن را می‌فهمید، سروکار داشت؛ او با چیزی که در عمل واقع می‌شد، و نه با چیزی که می‌بایست از منظر اخلاقی واقع شود، سروکار داشت. او صریحاً این تفسیر را رد می‌کند که قصد تصویرکردن دولت‌هایی آرمانی را دارد[1] و اظهار می‌دارد که اگر کسی در حیات سیاسی خود بر وفق عالی‌ترین اصول اخلاقی زندگی کند، احتمالاً به نابودی کشیده می‌شود و، اگر حکمران باشد، نمی‌تواند امنیت و سعادت دولت را حفظ کند. او در پیشگفتار نخستین کتاب گفتارها، از «راه» جدید خود سخن می‌گوید، راهی که به اعتقاد او تاکنون پای بر آن گذاشته نشده است. او از روش استقرای تاریخی استفاده می‌کرد. او، با بررسی تطبیقی زنجیره‌های علّی ـ معلولی در تاریخ باستان و متأخر، و با توجه کافی به موارد منفی، درصدد تأسیس برخی احکام عمومی برآمد. برای رسیدن به هدف معیّنی، تاریخ نشان می‌دهد که آیا راه عملی معیّنی به کسب آن هدف رهنمون خواهد شد یا نه. بدین‌ترتیب، او مستقیماً با راهکارهای سیاسی سروکار داشت؛ اما دیدگاه او بر فلسفهٔ تاریخ معیّنی دلالت داشت. به‌طور مثال، دیدگاه او دلالت بر این داشت که در تاریخ تکرار وجود دارد و ماهیت تاریخ به گونه‌ای است که برای استقرا مبنایی به دست می‌دهد. البته، روش ماکیاولی روش کاملاً جدیدی بود. مثلاً، مطمئناً ارسطو عقاید سیاسی خود را بر بررسی نظام‌های واقعی مبتنی کرد، و نه‌تنها به بررسی راه‌های نابودشدن دولت‌ها بلکه به بررسی فضیلت‌هایی هم پرداخت که حکمران برای این‌که به موفقیت دست یابد باید مدعی برخورداری از آن فضیلت‌ها شود.[2] اما ارسطو بیش از ماکیاولی با نظریهٔ انتزاعی سروکار داشت. او همین‌طور در وهلهٔ نخست به تشکیلات سیاسی به مثابهٔ صحنهٔ تعلیم اخلاقی و عقلانی توجه می‌کرد، درحالی‌که ماکیاولی بیشتر به ماهیت و سیر عملی حیات سیاسی واقعی توجه داشت.

۳. قدیس توماس مور (۱۴۷۸ـ۱۵۳۵)، رئیس دیوان عالی انگلستان، اندیشمند بسیار

1. Cf. *The Prince*, 15.

2. Cf. *Politics*, 5, 11.

متفاوتی بود که هِنری هشتم[1] او را به سبب عدم اقرار به این‌که هنری هشتم بر کلیسای انگلستان ریاست عالیه دارد گردن زد. او در اثر خود دربارهٔ عالی‌ترین شکل جمهوری و جزیرهٔ جدید اتوپیا[2] (۱۵۱۶)، زیر تأثیر جمهور افلاطون، نوعی داستان فلسفی نوشت که به توصیف دولت آرمانی در جزیرهٔ اتوپیا (آرمانشهر) می‌پردازد. این نوشته اثر عجیب و غریبی است، و از ترکیب نقادی تند شرایط اجتماعی و اقتصادی معاصر با صورت آرمانی حیات اخلاقی ساده فراهم شده است که در هماهنگی با روحیهٔ اینجهانی زمانه نیست. مور با شهریار آشنا نبود، اما کتاب او تا حدودی برخلاف آن نظریهٔ کشورداری بود که در این کتاب ماکیاولی آمده است. همچنین کتاب او برخلاف جهت رشد روحیهٔ استثمار اقتصادی بود. کتاب او، در این موارد، کتابی محافظه‌کارانه بود. از سوی دیگر، مور عقایدی را پیش‌بینی کرد که در جریان سوسیالیسم جدید دوباره پدیدار شدند.

مور، در نخستین کتاب اتوپیای خود، به انهدام نظام کشاورزی قدیم از راه دیوارکشی زمین به کمک مالکان ثروتمند و ثروت‌طلب حمله کرد. میل به سود و ثروت موجب تبدیل زمین زراعی به علفزار می‌شود، تا آن‌ها بتوانند در مقیاس وسیعی به پرورش گوسفندان بپردازند و پشم آن‌ها را در بازارهای خارجی بفروشند. همهٔ این‌گونه حرص و طمع برای کسب سود و تمرکز همزمان ثروت در دستان عده‌ای اندک، به ظهور طبقه‌ای می‌انجامد که از اموال خود خلع ید شده و به فقر و فلاکت افتاده‌اند. بدین‌ترتیب، برای آن‌که این طبقه زیر سلطه نگه داشته شود مجازات‌های سنگین و هولناکی برای سرقت در نظر گرفته می‌شود. اما تشدید وسیع حقوق جنایی بی‌فایده است. بسیار بهتر است که برای تهیدست وسیلهٔ معیشت فراهم شود، زیرا دقیقاً تأمین همین معیشت است که تهیدستان را وادار به جرم و جنایت می‌کند. اما حکومت هیچ کاری نمی‌کند: حکومت فعالانه سرگرم سیاست و جنگ‌ها و کشورگشایی‌هاست. جنگ مالیات‌بندی‌های سنگین را ضروری می‌سازد و، وقتی که جنگ به پایان برسد، سربازان به جامعه‌ای پرتاب می‌شوند که از قبل بر حفظ و تأمین خود ناتوان است. بدین‌ترتیب، سیاست زور باعث شیوع بیشتر شرور اقتصادی و اجتماعی می‌شود.

مور، در مقابل جامعه‌ای زیاده‌طلب، جامعه‌ای زراعی را مطرح کرد که خانواده در آن یک واحد است؛ مالکیت شخصی لغو می‌شود و پول به‌هیچ‌وجه وسیلهٔ دادوستد نیست.

---

1. Henry VIII

2. *De optimo reipublicae statu depue nova insula Utopia*

اما مور آرمانشهر خود را جمهوری دهقانان عوام ترسیم نمی‌کند. همه از وسایل امرار معاش خاطرجمع‌اند، و برای این‌که شهروندان برای امور فرهنگی فراغت داشته باشند ساعت‌های کار به روزی شش ساعت تقلیل می‌یابد. به همان دلیل، طبقهٔ برده، که از جانیان محکوم و اسیران جنگ تشکیل می‌شوند، به‌کارهای سخت‌تر و طاقت‌فرساتر رسیدگی می‌کنند.

گاهی گفته شده است که مور نخستین کسی بود که آرمان‌مدارای دینی را مطرح کرد، اما باید به یاد داشت که او در طراحی آرمانشهر خود از وحی مسیحی قطع‌نظر کرد و فقط دین طبیعی را در نظر داشت. باید در مورد دیدگاه‌ها و اعتقادهای متفاوت معمولاً مدارا کرد، و باید از منازعهٔ کلامی دوری کرد؛ اما کسانی که منکر وجود و مشیت خدا، نامیرایی نفس، و پاداش و جزا در جهان آخرتند باید از اشتغال در مشاغل دولتی محروم شوند و پست‌تر از انسان‌ها به شمار روند. آدمی هر تفکر شخصی که داشته باشد نمی‌تواند حقایق دینی طبیعی و اخلاق طبیعی را زیر سؤال برد، زیرا سلامت دولت و جامعه به قبول آن‌ها وابسته است. در باب این‌که مور «جنگ‌های دینی»[1] را وحشتناک تلقی کرده است تردید اندکی می‌توان داشت؛ اما او مطمئناً کسی نبود که مدعی باشد که آدمی هر عقیده‌ای که داشته باشد مهم نیست.

مور هیچ‌گاه به جدایی اخلاق از سیاست نپرداخت، و از آن دولتمردانی که همواره در پی سود خود هستند و در باب خیر عمومی داد و هوار راه می‌اندازند به‌تندی سخن می‌گفت. برخی از نظریه‌هایش، به‌طور مثال، نظریهٔ او دربارهٔ قانون جزا، بسیار خردمندانه بودند، و او در بیان آرمان امنیت برای همه و مدارای منطقی، نشان می‌دهد که از زمانهٔ خود بسیار جلوتر است. آرمان سیاسی او، از جنبه‌های بسیاری، آرمانی روشن‌بینانه و عملی بود، اما از ابعاد دیگر می‌توان آن را صورت آرمانی جامعهٔ تعاونی گذشته تلقی کرد. هیچ آرمانشهری نباید به قدرت‌ها و گرایش‌هایی که او با آن‌ها مخالف بود اجازهٔ ظهور بدهد. این بزرگ‌ترین انسان‌گرای مسیحی در آستانهٔ پیشرفت همان نوع سرمایه‌داری‌ای ایستاده بود که می‌بایست راه خود را در پیش گیرد. با وجود این، برخی از آرمان‌های او می‌بایست در زمانی مناسب تحقق یابند.

۴. قبل از این‌که نهضت اصلاح دینی در انگلستان صورت مشخصی به خود بگیرد،

1. the Wars of Religion

مور از دنیا رفت. در کتاب قوانین حکومت کلیسایی[۱]، نوشتهٔ ریچارد هوکر (۱۵۵۳ـ۱۶۰۰)، مسئلهٔ کلیسا و دولت بدان‌صورت مطرح شد که اوضاع و احوال دینی انگلستان پس از نهضت اصلاح دینی ایجاب می‌کرد. کتاب هوکر، که بر جان لاک تأثیرگذار بود، در ردّ حملهٔ فرقهٔ «پیرایشگر»[۲] (پیوریتَن) به کلیسای رسمی انگلستان نوشته شد، اما قلمرو آن از قلمرو نوشته‌های جدلی معمولی آن زمان بسیار فراتر رفت. نویسنده ابتدا در بحثی عام دربارهٔ قانون بحث می‌کند، و در این باب از نظریهٔ قرون وسطایی دربارهٔ قانون، به خصوص از نظریهٔ قدیس توماس، حمایت می‌کند. او قانون ازلی را، «آن نظمی که خود خدا قبل از همهٔ قرون برای خود وضع کرده است تا همهٔ چیزها را براساس آن‌ها انجام دهد»،[۳] از قانون طبیعی متمایز می‌کند. او سپس آن قانون طبیعی را که در عامل‌های غیرمختار درکار است، و آن‌ها را «عامل‌های طبیعی» می‌نامد، از آن قانون طبیعی که عقل بشری به دست می‌دهد و زیر سیطرهٔ آدمی است متمایز می‌سازد.[۴] «قاعدهٔ عامل‌های مختار روی زمین این جمله است که خیربودن آن چیزهایی را که عامل‌ها بناست انجام دهند عقل تعیین می‌کند».[۵] «اصول عمدهٔ عقل خودبه‌خود آشکارند»؛[۶] یعنی، برخی اصول اخلاقی کلی وجود دارند که الزام‌آوربودن آن‌ها مستقیماً آشکار و بدیهی است. نشانهٔ آن عبارت از اعتراف همگان به آن است. «رأی کلی و دائم انسان‌ها همچون حکم خود خداست، زیرا آنچه را که همهٔ انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها یاد گرفته‌اند باید خود طبیعت یاد داده باشد؛ و رأی خدایی که خالق طبیعت است چیزی جز ابزار او نیست.»[۷] سایر اصول اختصاصی‌تر را عقل استنتاج می‌کند.

علاوه بر قانون ازلی و قانون طبیعی، قانون وضعیِ انسانی هم وجود دارد. قانون طبیعی با انسان‌ها، از آن حیث که انسانند، در ارتباط است و به دولت وابسته نیست؛[۸] اما قانون وضعیِ انسانی وقتی به وجود می‌آید که انسان‌ها در جامعه به اتحاد می‌رسند و حکومتی تشکیل می‌دهند. به موجب این واقعیت که ما افرادی بی‌نیاز از دیگران نیستیم «طبعاً مجبوریم که در پی مصاحبت و رفاقت با دیگران باشیم».[۹] اما جوامع نمی‌توانند

---

1. *The Laws of Ecclesiastical Polity*

۲. Puritan، فرقه‌ای از پروتستان‌های انگلستان است که در قرن‌های شانزدهم و هفدهم به آداب و رسوم کلیسای کاتولیک رومی اعتراض کردند و طرفدار سادگی در عبادت و ایمان بودند. ـ م.

3. 1, 2.
4. 1, 3.
5. 1, 8.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. 1, 10.
9. *Ibid.*

بدون حکومت وجود داشته باشند، و حکومت نمی‌تواند بدون قانون به حیات خود ادامه دهد، «آن نوع قانونی که غیر از آن قانونی است که قبلاً مطرح شد».[۱] هوکر یاد می‌دهد که جامعه دارای دو پایه است: میل طبیعی آدمی به اجتماعی زندگی‌کردن، و «نظمی که آشکارا یا نهفته موردقبول است و در تماس با نحوهٔ اتحاد و همزیستی انسان‌هاست. قانون اخیر قانونی است که آن را قانون «رفاه عمومی»[۲] می‌نامیم ـ روح هر بدن سیاسی که به اجزاء آن طبق قانون جان می‌بخشد، انسجام می‌دهد و به اعمالی وامی‌دارد که مستلزم خیر عمومی است».[۳]

بدین‌ترتیب، تأسیس حکومت مدنی مبتنی بر اتفاق آراست، «اتفاق آرایی که بدون آن دلیلی نداریم که کسی رئیس یا حاکم دیگری باشد».[۴] وجود حکومت امری ضروری است؛ اما طبیعت با نوع حکومت یا ویژگی دقیق قوانین کاری ندارد، مشروط بر این‌که قوانین موضوعه برای خیر عموم و مطابق با قانون طبیعی باشند. اگر حکمران قوانین را بدون اجازهٔ صریحی از ناحیهٔ خدا یا بدون اجازه‌ای که در وهلهٔ نخست از اتفاق آرای مردم ناشی می‌شود به موقع اجرا بگذارد، حکمرانی مستبد است. «پس آن‌ها قوانینی نیستند که مورد تأیید عموم نباشند»، یا دست‌کم با [رأی] «مجالس، شوراها، و مشابه آن‌ها» به تصویب نرسند.[۵] پس چگونه است که عموم مردم مجبور به احترام گذاردن به قوانینی هستند که در شکل‌گیری آن هیچ نقشی نداشته‌اند؟ دلیل این امر آن است که «این‌گونه شوراها از بین نمی‌روند؛ بنابراین، ما نزد پیشینیان خود زنده‌ایم و آنان نزد اخلاف خود هنوز زنده‌اند».[۶]

سرانجام، «قوانینی وجود دارند که با تکالیف فراطبیعی سروکار دارند»[۷] «قانونی که خود خدا به‌نحوی فراطبیعی وحی کرده است».[۸] بدین‌ترتیب، نظریهٔ هوکر در باب قانون، به‌طور کلی، تابع نظریهٔ قدیس توماس است، و همان زمینهٔ کلامی را دارد یا، بهتر است بگوییم، به همان مبنای الهی، یعنی خدا، راجع است. او در نظریهٔ خود دربارهٔ منشأ جامعهٔ سیاسی چیز مشخصاً جدیدی نمی‌افزاید. او نظریهٔ قرارداد یا پیمان را مطرح می‌کند، اما دولت را ساختاری صرفاً مصنوعی نمی‌داند؛ برعکس، او صریحاً از میل

1. *Ibid.*
2. common weal
3. 1, 10.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. 1, 15.
8. 1, 16.

طبیعی آدمی به اجتماع سخن می‌گوید، و دولت و حکومت را صرفاً در چارچوب اصلاح خودخواهی افسارگسیخته توضیح نمی‌دهد.

هوکر، وقتی که به بحث از کلیسا می‌پردازد، بین حقایق ایمانی و حکومت کلیسا، که «موضوعی صرفاً عملی» است، فرق می‌گذارد.[1] مطلبی که او می‌کوشد بسط دهد و از آن دفاع کند این است که قانون دینی کلیسای انگلستان به‌هیچ‌وجه برخلاف دین مسیحی یا مخالف عقل نیست. بنابراین، مردم انگلستان باید تابع آن باشند، زیرا آنان مسیحی‌اند و، به سبب مسیحی بودن، به کلیسای انگلستان تعلق دارند. فرض بر این است که کلیسا و دولت، دست‌کم آن‌گاه که دولت مسیحی است، جوامعی متمایز از یکدیگر نیستند. البته، هوکر منکر این نبود که کاتولیک‌ها و کالونیان مسیحی‌اند؛ اما به‌نحوی بسیار خام بر این تصور بود که ایمان مسیحی در کلیت خود نیازمند هیچ نهادی عمومی نیست. او بر این تصور نیز بود که حکومت دینی کم‌وبیش موضوع بی‌اهمیتی است، دیدگاهی که، به دلایل مختلفی، نه مطلوب کاتولیک‌ها و نه مطلوب کالونیان بود.

هوکر در اصل به دلیل پی‌گیری نظریهٔ قرون وسطایی و تقسیماتی که از قانون به دست می‌دهد قابل ملاحظه است. او در نظریهٔ سیاسی خود صریحاً مخالف حق الهی پادشاهان یا حکومت مطلق پادشاهی بود. از سوی دیگر، او آموزهٔ اتفاق آرا یا قرارداد را به این منظور مطرح نکرد که عصیان علیه حاکم مطلق را توجیه کند. حتی اگر او عصیان را توجیه کرده باشد، در کتابی که برای اثبات این موضوع نوشته است تا همهٔ انگلیسیان پاکدامن باشند و با کلیسای عمومی هماهنگ شوند به شرح و بسط چنین مطلبی نمی‌پردازد. در نتیجه، می‌توان گفت که اگر فضایی را که بر جدال دینی عصر هوکر غالب بود به یاد بیاوریم می‌بینیم که نوشته‌های هوکر معمولاً لحن میانه‌روی برجسته‌ای دارند. او اساساً آدمی میانه‌رو بود و از تعصبات دوری می‌کرد.

۵. ژان بودَن (۱۵۳۰ـ۱۵۹۶)، که حقوق را در دانشگاه تولوز تحصیل کرده بود، کوشید که در اثر خود، روش فهم آسان تاریخ[2] (۱۵۶۶)، بین مطالعهٔ حقوق عمومی و مطالعهٔ تاریخ پیوند نزدیکی برقرار کند. او، پس از تقسیم تاریخ به سه نوع، می‌گوید: «بگذارید برای لحظه‌ای امور الهی را به الهی‌دانان، امور طبیعی را به فیلسوفان بسپاریم، و برای مدتی طولانی و مشتاقانه به اعمال آدمی و قواعد حاکم بر آن‌ها بپردازیم».[3] علاقهٔ

---

1. 3, 3.

2. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*

3. *Preamble*

اصلی او در این سخن وی، که از کتاب فدیه[1]ی او نقل می‌شود، نمایان است. «در واقع، بهترین قسمت قانون عمومی در تاریخ نهفته است؛ و آنچه در ارزیابی بهتر قانون ــ رسوم مردم، و آغازه‌ها، رشد، اوضاع و احوال، تغییرات و زوال همهٔ دولت‌ها ــ تأثیر و اهمیت زیادی دارد از تاریخ به دست می‌آید. موضوع اصلی کتاب روش[2] او عبارت از همین حقایق است، زیرا بازدهی تاریخ از آن بازدهی که معمولاً در اطراف نظام حکومتی کشورها گرد می‌آیند وسیع‌تر نیستند.» کتاب روش به سبب گرایش بسیار بارز آن به تفسیر طبیعت‌گرایانهٔ تاریخ درخور توجه است. به‌طور مثال، او از تأثیرات وضع جغرافیایی بر ساختار فیزیولوژیک، و بنابراین بر عادات مردم سخن می‌گوید: «ما طبیعت مردمانی را که در شمال و جنوب سکونت دارند، و سپس طبیعت مردمانی را که در شرق و غرب زندگی می‌کنند توضیح خواهیم داد».[3] چنین تصوری بعداً در نوشته‌های فیلسوفانی مثل مونتسکیو دوباره پدیدار می‌شود. بودَن، همچنین در مورد ظهور و سقوط دولت‌ها به شرح و بسط نظریه‌ای ادواری روی آورد. اما اهمیت اصلی ژان بودَن در تحلیل او از حاکمیت است. طرح اصلی این مطلب در فصل ششم روش آمده است، و در شش کتاب دربارهٔ ملت (۱۵۷۶) با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار گرفته است.[4]

خانواده یک واحد اجتماعی طبیعی است که دولت از آن سرچشمه می‌گیرد. بودَن نه تنها پدر و مادر و فرزندان، بلکه خدمتکاران را هم جزو خانواده به‌شمار می‌آورد. به عبارت دیگر، او از خانواده برداشتی رومی داشت، و این‌که فرد زیر قدرت پدرخانواده[5] قرار دارد. دولت یک واحد اجتماعی ثانوی یا تبعی است، به این معنا که «حکومت قانونی چندین خانواده و دارایی مشترک آنان، همراه با قدرتی فوق‌العاده» است؛ اما نوع جامعهٔ متفاوتی است. حق مالکیت یکی از حقوق تخطی‌ناپذیر خانواده است؛ اما حق دولت یا حکمران بدان‌جهت نیست که حکمران است. حکمران صاحب حاکمیت است؛ اما حاکمیت غیر از مالکیت است. پس روشن است که از نظر بودَن، همان طور که در روش[6] می‌گوید، «دولت چیزی جز دسته‌ای از خانواده‌ها یا جماعت‌هایی که از حکمران واحدی تبعیت می‌کنند، نیست». نتیجهٔ این تعریف آن است که «راگوسا یا ژنو[7] را، که

1. *Dedication*
2. *Method*
3. 5.
۴. *six livres de la republique*، ویرایش لاتینی سال ۱۵۸۴ بر حجم مطالب این کتاب افزوده است.
5. *Paterfamilias*
6. 6.
7. Ragusa or Geneva

قانونش تقریباً در درون دیواره‌های آن تشکیل می‌شود، باید دولت نامید» و «آنچه ارسطو گفته است ــ این‌که دستهٔ بسیار بزرگ انسان‌ها، مثل بابِل[1]، یک نژاد است و نه یک دولت ــ نامعقول است».[2] این نکته نیز واضح است که، از نظر بودَن، حاکمیت اساساً غیر از قدرت رئیس خانواده است و دولت نمی‌تواند بدون حاکمیت وجود داشته باشد. حاکمیت به عنوان «قدرت حاکم بر شهروندان و زیردستانی که با قانون مهار نمی‌گردند» تعریف می‌شود.[3] حاکمیت مستلزم قدرت برای ایجاد قوهٔ قضاییه (قاضیان) و تعریف وظایف آنان، قدرت برای وضع‌کردن قانون و قوانین سالیانه، قدرت برای اعلام جنگ و ایجاد صلح، حق درخواست قضاوت‌ها، و قدرت حیات و مرگ است. هرچند واضح است که حاکمیت غیر از قدرت رئیس خانواده است، اما به‌هیچ‌وجه واضح نیست که حاکمیت چگونه به وجود می‌آید، چه چیزی به حاکم این حق را می‌دهد که حاکمیت خود را اعمال کند، و تکلیف شهروند در اطاعت از حاکم چه مبنایی دارد. بودَن ظاهراً بر این تصور بود که اکثر دولت‌ها در اثر اِعمال زور به وجود می‌آیند؛ اما بر این عقیده نبود که زور توجیه‌کنندهٔ خود است یا برخورداری از قدرت فیزیکی، به صِرف این واقعیت[4]، اعطاکنندهٔ حاکمیت به صاحب آن است. اما این‌که چه چیزی اعطاکنندهٔ حاکمیت مشروع است مبهم رها شده است.

حاکمیت انتقال‌ناپذیر و تقسیم‌ناپذیر است. البته، می‌توان وظایف و قدرت‌های اجرایی را به [دیگران] تفویض کرد، اما خود حاکمیت، یعنی تصاحب قدرت حکومت، را نمی‌توان تکه‌تکه کرد. حکمران زیر سیطرهٔ قانون نیست، و تا وقتی که حاکم است نمی‌تواند حاکمیت خود را از راه قانون محدود سازد، زیرا قانون را حکمران آفریده است. البته، این گفته بدان معنا نیست که حکمران مجاز است که مرجعیت الهی یا قانون طبیعی را نادیده بگیرد؛ مثلاً، او نمی‌تواند از همهٔ خانواده‌ها سلب مالکیت کند. بودَن بر حق طبیعی مالکیت اصرار داشت، و نظریه‌های کمونیستی افلاطون و مور را به شدت مورد انتقاد قرار داد. اما حکمران مهم‌ترین منشأ قانون است و بر وضع قانون اشراف نهایی و کاملی دارد.

همین نظریهٔ حاکمیت باید این برداشت را به دست دهد که بودَن صرفاً به حکومت مطلقهٔ سلطنتی باور داشت، مخصوصاً در صورتی که کسی از حکمران با عنوان «او»

---

1. Babylon
2. *Ibid.*
3. *Republic*, 1, 8.
4. *ipso facto*

سخن بگوید. او مطمئناً به تقویت جایگاه فرمانروای فرانسه مایل بود، زیرا احساس می‌کرد که تقویت آن در رویدادهای تاریخی ضروری است، اما نظریهٔ حاکمیت او به‌خودی خود بر حکومت مطلقهٔ پادشاهی مبتنی نیست؛ به طور مثال، مجلس می‌تواند کانون حاکمیت باشد. صورت‌های حکومت در دولت‌های مختلف متفاوت است؛ اما ماهیت حاکمیت در همهٔ این دولت‌ها، در صورتی که از نظام منظمی برخوردار باشند، یکی است. به علاوه، نمی‌توان گفت که به چه دلیل حکمران نباید بیشترِ قدرت خود را تفویض کند و «طبق قانون اساسی» حکومت کند، مشروط بر این‌که تأیید گردد که این نظام حکومتی به ارادهٔ حکمران وابسته است، یعنی در صورتی که حاکمیت بر حکمران متکی باشد؛ زیرا نتیجهٔ آن ضرورتاً این نیست که چون دولت پادشاهی دارد، پادشاه حکمران است. اگر پادشاه واقعاً به «شورا»[1] یا «مجلس»[2] وابسته باشد، نمی‌توان او را به معنای دقیق کلمه حکمران نامید.

باری، همان طور که مورّخان خاطرنشان کرده‌اند، این‌گونه نیست که سخنان بودَن همواره سازگار بوده باشد. قصد او این بود که حیثیت حکمران فرانسه را تقویت کند و بر قدرت فوق‌العادهٔ او تأکید ورزد؛ و این امر تابع این نظریهٔ او دربارهٔ حاکمیت بود که حکمران فرانسه باید زیر سیطرهٔ قانون نباشد. اما این خود تابع این نظریهٔ او دربارهٔ قانون طبیعی بود که می‌توان مواردی را در نظر گرفت که در آن‌ها شهروند با این‌که از قانونی که حکمران اعلام کرده است سرپیچی می‌کند موجه است، بلکه از نظر اخلاقی هم به این کار موظف می‌شود. به علاوه، او حتی تا آن‌جا پیش رفت که گفت مالیات‌بندی، چون در تعارض با مالکیت است، مستلزم توافق «مقامات»[3] است، هرچند مقامات، بر طبق نظریهٔ حاکمیت، برای وجودداشتن به حکمران وابسته‌اند. همچنین، او قبول داشت که قدرت پادشاه برخی محدودیت‌های قانونی[4] دارد. به عبارت دیگر، میل او به تأکید بر قدرت فوق‌العاده و مطلق پادشاه در تضادّ با میل او به هواداری از حکومت قانون بود و او را دچار مواضع متناقضی کرد.

بودَن بر مطالعهٔ فلسفی تاریخ تأکید داشت و مطمئناً بی‌وقفه کوشید تا از تاریخ سر دربیاورد؛ اما از تعصب‌ها و خرافات زمانهٔ خود کاملاً رها نبود. او جبرگرایی اختربینانه را

1. assembly
2. parliament
3. Estates
4. *leges imperii*

رد کرد، اما به تأثیر اجرام آسمانی بر امور بشری باور داشت و تسلیم تفکر دربارهٔ اعداد و روابط آن‌ها با حکومت‌ها و دولت‌ها شد.

در پایان می‌توان گفت که بودَن، در اثر خود، گفت‌وگوی هفت نفر[1]، کـه یک مکـالمه است، به تصویر مردمی می‌پردازد که ادیان مختلفی دارند و در هماهنگی بـا یکـدیگر زندگی می‌کنند. در باب آن دسته از رویدادهای تاریخی که مناسب صلح در میان اعضای مذاهب مختلف نبودند او حامی اصل مدارای متقابل بود.

۶. بودَن از منشأ و بنیاد دولت گزارش بسیار واضحی به دست نداده بود؛ اما می‌بینیم که نویسندهٔ کالونی، یوئانس آلتوزیوس (۱۵۵۷ـ۱۶۳۸)، در فلسفهٔ خود از نظریهٔ قرارداد گزارش واضحی به دست داده است. به اعتقاد آلتوزیوس، هر قراردادی بر پایهٔ هر تجمع یا اجتماعی از انسان‌ها قرار دارد. او انواع گـوناگـون اجـتماعات را از یکـدیگر مـتمایز می‌سازد: خانواده، انجمن[2]، اجتماع محلی، «شهرستان»[3] و کشور (دولت). هر یک از این اجتماعات با یک نیاز طبیعی آدمی سازگارند، اما شکل هر اجتماع معیّنی بر توافـق یـا قراردادی متکی است که بدان‌وسیله انسان‌ها برای خیر عـمومی خـویش و هـدف‌های خاصی که دارند توافق می‌کنند که تجمع یا اجتماعی را تشکیل دهند. بـدین‌نحو، آنـان همزیست[4] می‌شوند، و به صورت کسانی که در خیر عمومی سهیم‌اند با یکدیگر به سر می‌برند. به طور مثال، خانواده با یک نیاز طبیعی آدمی سازگار است، اما بنیاد هر خانوادهٔ معیّنی بر یک قرارداد متکی است؛ در مورد دولت هم همین طور است. اما یک اجتماع، برای این‌که به هدف خـود دست یـابد، بـاید قـدرتی عـمومی داشـته بـاشد. بـنابرایـن، می‌توانیم بین اجتماع و قدرت اجرایی به قراردادی دست دوم قائل شویم، قراردادی که بنیاد وظایف هر دو طرف را شکل می‌دهد.

باید به مطلب مهم دیگری اشاره کنم. چون هر نوع اجتماعی با نیاز بشری خـاصی سازگار است، تشکیل اجتماعی وسیع‌تر یا گسترده‌تر اجتماع کوچک‌تر را باطل یا منسوخ نمی‌سازد، بلکه تشکیل اجتماع وسیع‌تر حاصل توافق تعدادی از اجتماعات کوچک‌تر است که در عین حال موجودیت خود را حفظ مـی‌کنند. مـثلاً، بـرپایی اجـتماع مـحلی خانواده‌ها یا انجمن‌هایی را که تشکیل دهندهٔ اجتماع محلی‌اند منسوخ نمی‌سازد؛ اجتماع محلی وجود خود را مدیون توافق آن‌هاست، اما غایت آن متفاوت از غایت آن‌هاست.

---

1. *colloquium heptaplomeres*
2. *Collegium* or corporation
3. province
4. *symbiotici*

بنابراین، آن‌ها را اجتماع وسیع‌تری در خود فرو نمی‌بلعد. همچنین، دولت به جای این‌که مستقیماً حاصل قرارداد بین افراد باشد حاصل توافق مستقیم بین شهرستان‌هاست، اما شهرستان‌ها را از سودمندی بی‌بهره نمی‌سازد. از نظر منطقی نتیجهٔ چنین ظهوری نوعی «اتحادیه»[1] است. بعید است که آلتوزیوس دولت را قائم به قراردادی بداند که افراد با آن قرارداد حقوق خود را به حکومت تفویض کرده‌اند. البته، تعدادی انجمن که در نهایت نمایندهٔ افرادند با هم توافق می‌کنند که دولتی تشکیل بدهند و دربارهٔ قانون اساسی یا قانونی توافق می‌کنند که به کسب غایت یا آن خیر عمومی‌ای سروسامان دهد که دولت برایش تشکیل شده است.

اما، اگر دولت یکی از اجتماعات و انجمن‌هاست، علامت خاص و متمایزکنندهٔ آن چیست؟ علامت خاص آن، همان طور که در نظریهٔ سیاسیِ بودَن آمده است، حاکمیت (حق سلطنت)[2] است؛ اما، برخلاف بودَن، آلتوزیوس می‌گفت که حاکمیت همواره، ضرورتاً و مسلماً، به مردم وابسته است. البته، این بدان‌معنا نیست که نظر او همان حکومت مستقیم مردم بود؛ از طریق قانون دولت، قانونی که خود بر توافق مبتنی است، قدرت به مقامات اجرایی یا قضات[3] دولت تفویض می‌شود. البته، آلتوزیوس در فکر آن قاضی عالی‌مقامی بود که، بدون این‌که ضرورتی داشته باشد، می‌توانست یک پادشاه باشد، و در فکر «ناظرانی»[4] بود که بر رعایت قانون اساسی نظارت داشتند. اما این نظریه آشکارا بر حاکمیت مردمی تأکید دارد. این نظریه همچنین مستلزم حق مخالفت است، زیرا قدرت حکمران منوط به قرارداد است، و اگر حکمران در برابر مسئولیت خود وظیفه‌نشناس باشد یا قرارداد را بشکند، قدرت به دست مردم برمی‌گردد. هرگاه چنین چیزی اتفاق بیفتد، مردم می‌توانند حکمران دیگری را برگزینند، هرچند چنین گزینشی مبتنی بر قانون اساسی خواهد بود.

البته، آلتوزیوس قراردادها را بر قانون طبیعی متکی می‌دانست و به قداست آن‌ها معتقد بود؛ او خود قانون طبیعی را هم، به طور سنّتی، به مرجعیت الهی متکی می‌دانست. بیش از آلتوزیوس، این گروتیوس بود که عقیده به قانون طبیعی را دوباره مورد بررسی قرار داد. اما نظریهٔ سیاسی آلتوزیوس به سبب تأکیدی که بر حاکمیت مردم دارد و به سبب استفاده‌ای که از نظریهٔ قرارداد به عمل آورده است درخور توجه است. او

---

1. federation
2. *ius maiestatis*
3. magistrates
4. ephors

در مقام یک کالونی، بر حق مقاومت در برابر حکمران اصرار می‌ورزید؛ اما باید این نکته را افزود که او از آزادی دینی یا از دولتی که رسماً در برابر انواع مذهب بیطرف باشد تصوری نداشت. چنین مفهومی بیش از آنکه برای یک کاتولیک ناپذیرفتنی باشد برای یک کالونی چنین بود.

۷. اصلی‌ترین اثر هوگو گروتیوس یا هویخ د گروت[1] (۱۵۸۳-۱۶۴۵) اثر مشهور او دربارهٔ حقوق جنگ و صلح[2] (۱۶۲۵) است. او در مقدمه[3] این اثر نشان می‌دهد که کارنئادس[4] معتقد به این است که چیزی به نام قانون طبیعیِ اجباری همگانی وجود ندارد، «زیرا همهٔ مخلوقات، اعم از انسان‌ها و حیوانات، ذاتاً به سوی هدف‌هایی سوق داده می‌شوند که به حال آنان مفید است». هر انسانی در پی سود خود است؛ قوانین انسانی صرفاً با توجه به «نفع شخصی»[5] تعیین می‌شوند؛ آن‌ها مبتنی بر قانون طبیعی در ارتباط با آن‌ها نیستند، زیرا قانون طبیعی وجود ندارد. گروتیوس در پاسخ می‌گوید: «مطمئناً آدمی یک حیوان است، اما نوع برتری از حیوانات است»، و «در میان خصلت‌ها ویژگی آدمی این است که میلی دارد که او را به اجتماع، یعنی زندگی اجتماعی، سوق می‌دهد، البته نه هر نوع زندگی اجتماعی، بلکه آن‌گونه زندگی اجتماعی که صلح‌آمیز است و متناسب با مقدار عقل آدمی نظم و نظام دارد... بنابراین، برطبق حقیقتی همگانی، نمی‌توان این ادعا را پذیرفت که هر حیوانی ذاتاً به این سوق داده می‌شود که فقط در پی خیر خودش باشد».[6] یک نظام اجتماعی طبیعی وجود دارد، و منشأ قانون حفظ همین نظام اجتماعی است. «اجتناب از چیزی که مال دیگری است... الزام به تبعیت از پیمان‌ها... به این قلمرو قانون متعلق است».[7] به علاوه، آدمی توانایی داوری در این باب را دارد که «چه چیزهایی (هم چیزهایی که وجو دارند و هم چیزهایی که به‌وجود می‌آیند) پذیرفتنی یا زیانبارند و چه چیزی می‌تواند به این یا آن گزینه رهنمون شود»؛ و «هر چه آشکارا در تضاد با چنین حکمی است معلوم می‌شود که برخلاف قانون طبیعت، یعنی طبع آدمی، هم هست».[8]

بنابراین، طبیعت آدمی پایهٔ قانون است، «زیرا خود طبیعت آدمی ــ که حتی اگر از چیزی بی‌بهره باشیم ما را به روابط متقابل اجتماع رهنمون می‌کند ــ مادر قانون طبیعت

---

1. Huig de Groot
2. *De iure belli ac pacis*
3. *Prolegomena, 5.*
4. Carneades
5. expediency
6. *De iure belli ac pacis,* 6.
7. *Ibid*., 8.
8. *Ibid*., 9.

است».[1] قانون طبیعی به حفظ پیمان‌ها فرمان می‌دهد؛ و چون الزام به رعایت قوانین وضعی دولت‌ها از توافق و پیمان متقابلی سرچشمه می‌گیرد، «طبیعت را می‌توان همچون مادربزرگ قانون شهر به شمار آورد». البته، در واقع، افراد به‌هیچ‌وجه قائم به خود نیستند؛ و نفع شخصی در برقراری قانون وضعی و تسلط بر قدرت نقش دارد. «اما همان طور که قوانین هر دولتی سود آن دولت را در نظر می‌گیرند، همین طور هم براساس توافق متقابلی این امر ممکن شده است که برخی از قوانین گویی در بین همهٔ دولت‌ها یا بیشتر دولت‌ها به‌وجود آیند؛ و بدیهی است قوانینی که بدین‌ترتیب به‌وجود آمده‌اند نه نفع دولت‌های بخصوصی، بلکه نفع بیشتر دولت‌ها را در نظر دارند؛ و این همان چیزی است که غیر از قانون طبیعت است و قانون ملت‌ها نامیده می‌شود».[2] اما این مسئله فقط به نفع شخصی مربوط نمی‌شود: به عدالت طبیعی هم مربوط است. «در واقع، بسیاری بر این عقیده‌اند که معیار «عدالتی»[3] که آنان در مورد افراد درون یک دولت بر آن تأکید می‌نهند در مورد یک ملت یا حکمران یک ملت غیرقابل اعمال است.»[4] اما، «اگر هیچ اجتماع انسانی نمی‌تواند بدون قانون به بقای خود ادامه دهد... مطمئناً آن اجتماعی هم که نسل بشری را به یکدیگر پیوند می‌دهد، یا بیشتر ملت‌ها را برای یکدیگر پیوند می‌دهد، نیازمند قانون است؛ این امر مورد توجه کسی است که گفت حتی برای خاطر کشور نباید مرتکب اعمال شرم‌آوری شد».[5] نتیجه این‌که «جز برای احقاق حقوق نباید به جنگ تن درداد؛ اگر زمانی به جنگ تن درداده شود باید آن را فقط در حدود قانون و ایمانی شریف ادامه داد».[6]

بدین‌ترتیب، گروتیوس متقاعد شده است که «در میان ملت‌ها یک قانون عمومی وجود دارد که به یک اندازه در صلح و جنگ معتبر است».[7] بنابراین، ما قانون طبیعی، قانون شهری یا قانون وضعیِ دولت‌ها، و قانون ملت‌ها داریم. به علاوه، گروتیوس، که یک پروتستان معتقد است، قانون مثبت مسیحی را قبول دارد. «اما، این را ــ برخلاف روش بسیاری از مردم ــ از قانون طبیعت متمایز ساخته‌ام، زیرا مطمئناً آن درجهٔ کمال اخلاقی که در این قانون بسیار مقدس بر ما بار می‌شود بسیار بیش از آن چیزی است که قانون طبیعت، به تنهایی و به‌خودی خود، مقرر می‌دارد».[8]

مورّخان عموماً معتقدند که گروتیوس در «آزادسازی» تصور قانون طبیعی از بنیادها و

1. *Ibid.*, 16.
2. *Ibid.*, 17.
3. justice
4. *Ibid.*, 21.
5. *Ibid.*, 23.
6. *Ibid.*, 25.
7. *Ibid.*, 28.
8. *Ibid.*, 50.

پیشفرض‌های کلامی و در پذیرش آن نقش مهمی داشت. در این خصوص، گفته شده است که او بیش از مدرسیان به ارسطو نزدیک بود و ارسطو را بسیار تحسین می‌کرد. این گفته مطمئناً تا حدودی درست است که گروتیوس تصور قانون طبیعی را از تصور خدا جدا ساخت. «آنچه گفته‌ایم درجه‌ای از اعتبار دارد حتی اگر چیزی را بپذیریم که نتوان آن را بدون نهایت رذالت پذیرفت، یعنی این را که خدایی وجود ندارد یا امور انسان‌ها هیچ ربطی به خدا ندارند.»[1] اما او در ادامه می‌گوید که قانون طبیعت را، «که از خصایص ذاتی موجود در آدمی سرچشمه می‌گیرد، به علت این‌که ارادهٔ خدا بر این تعلق گرفته است که این‌گونه خصایص را داشته باشیم، به درستی می‌توان به خدا نسبت داد».[2] او در تأیید قول خود از خروسیپوس[3] و قدیس یوهانس خروسوستوم[4] نقل قول می‌کند. به علاوه، او قانون طبیعت را به صورت زیر تعریف می‌کند: «قانون طبیعت حکم قاعدهٔ درستی است که می‌گوید یک فعل، برحسب این‌که با طبیعت عقلانی سازگار است یا سازگار نیست، در خود کیفیتی از دنائت اخلاقی یا ضرورت اخلاقی دارد؛ و، در نتیجه، خالق طبیعت، یعنی خدا، از چنین فعلی نهی یا به چنین فعلی امر کرده است.»[5] او در بین اشارات خود به این مطلب به توماس آکوئینی و دانز اسکوتوس اشاره می‌کند و، به اعتقاد او، نباید سخنان این‌ها را دست‌کم گرفت. پس، با این‌که این سخن درست است که، همچون یک حقیقت تاریخی، بحث گروتیوس دربارهٔ تصور قانون طبیعی به «پذیرش» این تصور کمک کرد، اما تا آن‌جا که او قانون را نه در مقام یک الهی‌دان، بلکه در جایگاه یک حقوقدان و فیلسوفِ قانون مورد بحث قرار می‌داد، خطاست که بگوییم گروتیوس، مثلاً، با موضع قدیس توماس از ریشه قطع ارتباط کرد. چیزی که به نظر می‌رسد بر برخی از مورّخان تأثیر گذارده است اصرار او بر این واقعیت است که فعلی که قانون طبیعی به آن امر یا نهی می‌کند، به امر یا نهی خداست، زیرا این فعل، به‌خودی خود، یا ضروری است یا خطا. قانون طبیعی تغییرناپذیر است، حتی به‌واسطهٔ خدا.[6] قانون طبیعی به علت قصد خدا به این‌که آن باید صحیح یا خطا باشد صحیح یا خطا نمی‌شود. اما این نظر که کیفیت اخلاقی افعالی که قانون طبیعی آن‌ها را مجاز می‌دارد یا به آن‌ها امر یا نهی می‌کند به امر[7] دلبخواهی خدا وابسته است مطمئناً نظر قدیس توماس نبود. این نظر، کم‌وبیش، بیانگر

---

1. *Prolegomena*, 11.

2. *Ibid*., 12

3. Chrysippus

4. St. John Chrysostom

5. 1, 1, 10, 1.

6. 1, 1, 10, 5.

7. *fiat*

دیدگاه اوکام است؛ اما به‌هیچ‌وجه ضرورتاً منوط به انتساب مبنایی نهایتاً مابعدالطبیعی و «کلامی» به قانون طبیعی نیست. وقتی که گروتیوس به تفاوت بین قانون طبیعی و «قانون الهی اختیاری» اشاره می‌کند،[۱] سخنی می‌گوید که مورد قبول قدیس توماس است. به نظرم می‌رسد که این «نوآوری» گروتیوس، یعنی بحث دقیق و نظام‌مند او دربارهٔ قانون از منظر حقوقدان و فیلسوفی غیرروحانی، باعث این برداشت شده است که جدایی گروتیوس از گذشته بیش از آن چیزی است که او عملاً تصور آن را داشت.

گروتیوس در مقدمه[۲] می‌گوید: «خودم را موظف ساخته‌ام که به برهان‌هایی اشاره کنم که به قانون طبیعت مربوطند و به آن دسته از مفاهیم بنیادینی بپردازم که بی‌چون و چرا هستند، به طوری که هیچ‌کس نتواند آن‌ها را بدون این‌که در تناقض با خود باشد انکار کند». او در نخستین کتاب[۳] مدعی است که برهان پیشینی، که «عبارت از اثبات توافق یا عدم توافق ضروری چیزی با طبیعت عقلانی و اجتماعی است»، «دقیق‌تر» از برهان پسینی[۴] است، هرچند برهان «پسینی» «شناخته‌شده‌تر» است. اما او بعداً در این اثر[۵]، به هنگام بحث از علل تردید در مسائل اخلاقی، اظهار می‌دارد که «آنچه ارسطو نوشته است کاملاً درست است؛ و یقین به همان مقدار که در دانش ریاضی یافت می‌شود در مسائل اخلاقی یافت نمی‌شود». ساموئل پوفندورف[۶] مخالف این سخن بود.[۷] بنابراین، تصور نمی‌کنم که باید بر جایگاه گروتیوس در آن جنبش تفکر فلسفی، که مشخصهٔ آن تأکید بر قیاس بود، تأکیدی که از نفوذ توفیق در دانش ریاضی سرچشمه می‌گرفت، زیاد اصرار ورزید. بی‌تردید، او از این نفوذ خلاصی نداشت؛ اما این آموزه که اخلاق طبیعی اصولی بدیهی دارد به‌هیچ‌وجه جدید نبود.

گروتیوس می‌گوید:[۸] «دولت تجمع کامل انسان‌های مختاری است که برای بهره‌مندی از حقوق و علایق مشترک گرد هم آمده‌اند». خودِ دولت «شهروندِ عام» حاکمیت است، و حاکمیت قدرتی است که «افعالش در معرض کنترلِ قانونیِ کس دیگری نیست، به‌طوری که نمی‌توان آن‌ها را با ارادهٔ انسانی دیگری از درجهٔ اعتبار ساقط کرد».[۹] «شهروند خاص

---

1. 1, 1, 10, 2.
2. 39.
3. 1, 1, 12, 1.
4. *a posteriori*
5. 2, 23, 1.
6. Samuel Pufendorf
7. *De jure naturae et gentium*, 1, 2, 9-10.
8. 1, 1, 14, 1.
9. 1, 3, 7, 1.

عبارت است از یک یا چند شخص، که با قوانین یا رسوم هر ملت سازگارند».[1] گروتیوس در ادامه این عقیدهٔ آلتوزیوس را (بدون این‌که از او نامی ببرد) رد می‌کند که حاکمیت همواره و ضرورتاً در ید قدرت مردم است. او می‌پرسد که چرا باید تصور کرد که مردم نمی‌توانند حاکمیت را تغییر دهند.[2] هرچند حاکمیت به‌خودی خود تقسیم‌ناپذیر است، اما به این معنا که حاکمیت حاکی از چیز معیّنی است، می‌توان اعمال فعلی قدرت حاکمیت را تقسیم‌بندی کرد. «این شدنی است که مردم، هرگاه پادشاهی را انتخاب می‌کنند، برخی از اختیارات را برای خود حفظ کنند و برخی دیگر را مطلقاً به پادشاه تفویض کنند.»[3] حاکمیتی که تقسیم شده باشد، ضعف‌های خاص خود را دارد، اما هر نوع حکومتی چنین ضعف‌هایی دارد؛ «و 'قرار'[4] قانونی نباید براساس آنچه این یا آن شخص تشخیص می‌دهد داوری شود، بلکه باید براساس آنچه مطابق با ارادهٔ کسی است که این قرار از ارادهٔ او سرچشمه گرفته است مورد قضاوت قرار گیرد».[5]

گروتیوس، در باب مخالفت با حکمرانان یا عصیان بر ضد آنان، می‌گوید این‌که حق مخالفت باید بی‌حد و حصر باشد کاملاً با ماهیت و هدف دولت ناسازگار است. «در میان انسان‌های خوب، اصلی وجود دارد که در هر حال بدون بحث مورد قبول است، و آن عبارت از این است که اگر صاحبان قدرت نظامی را به‌وجود بیاورند که برخلاف قانون طبیعت یا فرمان‌های خدا باشد، نباید به این نظام وفادار ماند»؛[6] اما عصیان مسئلهٔ دیگری است. با وجود این، اگر در تفویض قدرت، حق مخالفت محفوظ باشد یا اگر پادشاه آشکارا خود را دشمن مردم نشان دهد یا اگر پادشاه پادشاهی را واگذار کند، عصیان، یعنی مخالفت از راه زور، توجیه‌پذیر است.

گروتیوس یاد می‌دهد که جنگ عادلانه مجاز است؛ اما تأکید می‌ورزد که «در مورد تن دادن به جنگ هیچ دلیل عادلانهٔ دیگری جز آسیبی که به بار می‌آید نمی‌تواند وجود داشته باشد».[7] دولت مجاز است که با دولت دیگری که به او حمله کرده است، یا برای بازپس‌گیری آنچه از او به سرقت رفته است، یا برای «مجازات» دولت دیگری که آشکارا قانون طبیعی یا الهی را زیر پا گذاشته است، با آن دولت وارد جنگ شود. اما نمی‌توان وارد جنگ پیشگیرانه شد، مگر آن‌که این یقین اخلاقی وجود داشته باشد که دولت مقابل

1. 1, 3, 7, 3.
2. 1, 3, 8, 1.
3. 1, 3, 17, 1.
4. provision
5. 1, 3, 17, 2.
6. 1, 4, 1, 3.
7. *Ibid.*, 2, 1, 1, 4.

قصد حمله دارد[1]؛ نمی‌توان فقط برای سود[2]، یا برای کسب سرزمین بهتر[3]، یا برای سلطه بر دیگران، به این بهانه که این کار به خیر آن‌هاست[4]، وارد جنگ شد. در مواردی که عادلانه‌بودن جنگ مورد تردید است نباید وارد جنگ شد.[5] و حتی در مواردی که عادلانه است، نباید شتابزده به جنگ تن درداد[6]؛ فقط در موارد ضروری باید به جنگ تن درداد[7]، و همواره باید صلح را در نظر داشت.[8] در هدایت واقعی جنگ، چیزی که مجاز است می‌تواند یا به نحو مطلق، یعنی در ارتباط با قانون طبیعت، مدّنظر قرار گیرد یا در ارتباط با پیمانی پیشین، یعنی در ارتباط با قانون ملت‌ها، لحاظ شده باشد.[9] بحث مجازبودن جنگ با رجوع به پیمانی پیشین، بحثی است دربارهٔ «حسن نیت»[10] در میان دشمنان؛ و گروتیوس اصرار دارد که همواره باید حسن نیت را حفظ کرد، زیرا «کسانی که دشمن‌اند از مردانگی خود بازپس نمی‌ایستند».[11] به طور مثال، باید معاهدات را با دقت کامل رعایت کرد. البته، قانون طبیعت با همهٔ انسان‌ها همچنان که انسانند در ارتباط است: قانون ملت‌ها «قانونی است که توانایی الزام‌آوری خود را از ارادهٔ همهٔ ملت‌ها یا بیشتر ملت‌ها به دست آورده است».[12] بنابراین، قانون ملت‌ها غیر از قانون طبیعت است، و بر پیمان و عُرف متکی است. همان طور که دیو خروسوستوم به خوبی دریافت، «قانون ملت‌ها، درواقع، مخلوق زمانه و عُرف است و در مطالعهٔ آن بیش از هر چیزی نویسندگان روشنگر تاریخ بیش از هر چیز برای ما ارزشمندند».[13] به عبارت دیگر، عُرف و توافق و قرارداد بین دولت‌ها الزام‌آورند، همان طور که عهد و پیمان بین افراد الزام‌آور است. با فقدان «مراجع»[14] یا «دادگاه»[15] یا «دیوان»[16] داوری بین‌المللی، جنگ بین دولت‌ها ضرورتاً جای دادخواهی بین افراد را می‌گیرد؛ اما اگر بتوان از راه داوری یا مذاکرات (یا، به قول گروتیوس، به کمک همهٔ این‌ها) از جنگ دوری کرد نباید به جنگ تن درداد؛ و اگر نتوان از جنگ دوری کرد، یعنی اگر ثابت شود که برای احقاق حقوق چاره‌ای جز جنگ نیست، باید فقط در حدود حسن نیت و با دقتی همانند دقت در

1. 2, 22, 5.
2. 2, 22, 6.
3. 2, 23, 8.
4. 2, 22, 12.
5. 2, 23, 6.
6. 2, 24.
7. 2, 24, 8.
8. 3, 25, 2.
9. 3, 1, 1.
10. good faith
11. 3, 19, 1, 2.
12. 1, 1, 14, 1.
13. 1, 1, 14, 2.
14. authority
15. tribunal
16. court

مراحل دادرسی بیطرفانه به جنگ تن درداد. بدیهی است که گروتیوس «جنگ عمومی» را ابزار توجیه‌پذیر خط‌مشی سیاسی یا جاه‌طلبی امپریالیستی یا حرص و آز ارضی نمی‌دانست، بلکه آن را چیزی تلقی می‌کرد که در فقدان محکمهٔ بین‌المللی رخ می‌دهد، چنان محکمه‌ای که بتواند آن طور که دادگاه‌های حقوقی «جنگ شخصی» را غیرضروری ساخته‌اند «جنگ عمومی» را که نمی‌توان از آن دوری کرد غیرضرور سازد. با وجود این، همان طور که افراد حق دارند از خود دفاع کنند، دولت هم حق دارد از خود دفاع کند. ممکن است جنگ عادلانه‌ای وجود داشته باشد؛ اما این نتیجه به‌دست نمی‌آید که حتی در جنگی عادلانه استفاده از هرگونه ابزار جایز است؛ باید «قانون ملت‌ها» را رعایت کرد.

گُروتیوس یک انسان‌گرا، مردی بشردوست و با فرهنگ بود؛ همین طور یک مسیحی معتقد بود. او میل داشت که اختلافات میان مسیحیان پایان پذیرد؛ و درخصوص اعتقادات گوناگون مدافع مدارا بود. بزرگ‌ترین اثر او، دربارهٔ قانون جنگ و صلح، نه تنها برای ویژگی نظام‌مند و بشردوستانه‌اش، بلکه همچنین به دلیل رهایی منصفانهٔ آن از تعصب و تحجر، درخور توجه است. جوهرهٔ آن به خوبی در عبارت‌هایی پیداست که او در مورد مدرسیان آورده است. او می‌گوید که مدرسیان «مثال تحسین‌برانگیز میانه‌روی‌اند؛ آنان به‌وسیلهٔ استدلال‌ها با یکدیگر دست و پنجه نرم می‌کنند نه مطابق با عملی که اخیراً شروع شده است و ثمرهٔ شرم‌آور روحی است که بر خود مسلّط نیست، یعنی بدنام‌کردن اهل دانش و معرفت».[1]

در این فصل، رساله‌هایی را که نویسندگان مدرسی در باب نظریهٔ سیاسی نوشته بودند مورد بحث قرار ندادم، زیرا قصد دارم در بخش بعدی این کتاب به بحث از مدرسه‌گرایی عهد رنسانس بپردازم. اما خوب است در این‌جا توجه را به این واقعیت جلب کنم که نویسندگان مدرسی بستر مهمی فراهم آوردند که بدان‌وسیله فلسفهٔ حقوق قرون وسطا به اشخاصی مثل گروتیوس انتقال یافت. این امر، بخصوص در مورد سوئارس صادق است. به علاوه، برداشت‌هایی که ویتوریا و سوئارس از «قانون ملت‌ها» و از جنگ داشتند بر نویسندگان نومدرسی عهد رنسانس و دوران پس از عهد رنسانس بی‌تأثیر نبود. نباید اهمیت شخصی مثل گروتیوس را دست‌کم گرفت، اما این نکته را هم باید تشخیص داد که بین اندیشهٔ قرون وسطا و نظریه‌های سیاسی و حقوقی عهد رنسانس پیوندی وجود داشته است. به علاوه، فهم فلسفه‌های حقوق مدرسی کمک می‌کند که

1. *Prolegomena,* 52.

آدمی از انتساب درجه‌ای از «اینجهانی سازی»[1] اندیشه به گروتیوس و اندیشمندان مشابه او که، به اعتقاد من، در نوشته‌های آنان این ویژگی موجود نیست دوری کند. این عقیده که به طور کلی مدرسیان قانون طبیعی را به ارادهٔ دلبخواهی خدا منوط دانستند طبیعتاً کسانی را که معتقد به این عقیده‌اند متمایل می‌سازد که شخصی مثل گروتیوس را کسی بدانند که مفهوم قانون طبیعی را انسانگرایانه و اینجهانی ساخت. اما چنین عقیده‌ای صحیح نیست و هم به طور کلی، مبتنی بر جهل، مدرسه‌گرایی است و هم مبتنی بر این فرض است که نظریه‌های خاص برخی از مکتب‌های اسم‌گرایانه بیانگر دیدگاه‌های مشترک فیلسوفان مدرسی بودند.

1. secularization

بخش سوم

مدرسه‌گرایی عهد رنسانس

فصل بیست و یکم

چشم‌انداز کلی

احیای مدرسه گرایی ــ نویسندگان دومینیکی قبل از شورای ترنت؛ کایتان ــ نویسندگان دومینیکی بعدی و نویسندگان یسوعی ــ مناقشهٔ بین دومینیکی‌ها و یسوعیان دربارهٔ لطف و اختیار ــ جانشینی «جریان‌های فلسفی» به‌جای تفاسیر بر ارسطو ــ نظریهٔ سیاسی و حقوقی

۱. شاید تصور این باشد که نهایتاً دو عاملْ شور و حیاتِ مدرسه‌گرایی ارسطویی را از هم پاشیدند: یکی ظهور و گسترش جنبش اسم‌گرایانهٔ قرن چهاردهم، و دیگری ظهور جریان‌های فکری جدید عهد رنسانس. با وجود این، در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم، مدرسه‌گرایی به‌نحو چشمگیری دوباره احیا شد، و برخی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های مدرسه‌گرایی در عهد رنسانس و آغاز عصر جدید ظهور پیدا کردند. مرکز اصلی احیای مدرسه‌گرایی اسپانیا بود؛ به این معنا که بیشتر چهره‌های برجستهٔ این احیا اسپانیایی بودند. کایتان، بزرگ‌ترین مفسر آثار قدیس توماس، ایتالیایی بود، اما فرانسیس ویتوریایی، که بر اندیشهٔ مدرسی تأثیر عظیمی داشت، همانند دومینیک سوتو، ملکیور کانو، دومینیک بان یِس، گاوریئل واسکِس[1]، و فرانسیس سوئارس، اسپانیایی بود. اسپانیا تا حدودی هم از جوش و خروش اندیشهٔ عهد رنسانس و هم از مشاجره‌های دینی نهضت اصلاح دینی برکنار بود؛ و این کاملاً طبیعی بود که احیای مطالعاتی که بیش از همه، هرچند نه منحصراً، از طریق الهی‌دانان اسپانیایی جریان داشتند شکل احیا، پی‌گیری، و توسعهٔ مدرسه‌گرایی را بپذیرند.

1. Gabriel Vásquez

همین از سرگیری تفکر مدرسی، بخصوص، با دو فرقهٔ دینی در ارتباط بود. نخست این‌که در قلمرو دومینیکی‌ها کسانی چون کایتان و دُ سیلوستریس و الهی‌دانان و فیلسوفان برجسته‌ای مثل فرانسیس ویتوریایی، دومینیک سوتو، ملکیور کانو، و دومینیک بانِیِس تفسیرهای پرآوازه‌ای بر قدیس توماس نوشتند. در واقع، نخستین مرحلهٔ احیای مدرسه‌گرایی، یعنی مرحله‌ای که مقدم بر تشکیل شورای ترنت[1] بود، تا حدی کار فرقهٔ واعظان[2] بود. شورای ترنت در سال ۱۵۴۵ شروع به کار کرد، و تکانهٔ قدرتمندی بر احیای تفکر مدرسی وارد کرد. البته، این شورا در وهلهٔ نخست با آموزه‌ها و مسائل و مناقشه‌های کلامی سروکار داشت، اما بررسی و بحث این موضوعات متضمن بحث دربارهٔ موضوعات فلسفی هم بود؛ دست‌کم بدین‌معنا که الهی‌دانانی که با این شورا همکاری داشتند یا کسانی که موضوعاتی را مورد بحث قرار می‌دادند که در شورا مطرح بود ضرورتاً تا حدودی با مباحث فلسفی هم درگیر می‌شدند. کار دومینیکی‌ها در تفسیر آثار قدیس توماس و توضیح و بسط اندیشهٔ او را شورای ترنت با انگیزه‌ای که در ترویج مطالعات مدرسی ایجاد کرد قوت بخشید. انجمن یسوعی، که در سال ۱۵۴۰ تأسیس شد و در ارتباط با امر به اصطلاح ضد نهضت اصلاح دینی ـ که با شورای ترنت آغاز شد ـ بود، به مدرسه‌گرایی حیات و غنای بیشتری بخشید. انجمن یسوعی نه تنها با تأسیس مدارس و دانشکده‌ها و دانشگاه‌ها در تعمیق و بسط حیات عقلانی در میان کاتولیک‌ها سهم بسیار مهمی داشت، بلکه در مباحث و جدال‌های کلامی و فلسفی آن زمان نیز نقش بسیار برجسته‌ای ایفا می‌کرد. در میان یسوعیان مشهور قرن شانزدهم و نیمهٔ نخست قرن هفدهم اشخاصی مثل تولتوس، مولینا، واسکِس، لسیوس، قدیس روبرتوس بلّارمینه، و، بیش از همه، فرانسیس سوئارس را می‌یابیم. مقصودم این نیست که بگویم دیگر فرقه‌ها در احیای مدرسه‌گرایی اصلاً نقشی نداشتند. نویسندگان مشهور دیگری، مثل لیچتوس[3] ـ از فرقهٔ فرانسیسی ـ بودند که به فرقه‌های دیگر تعلق داشتند. اما این حقیقت باقی است که دو گروه دومینیکی‌ها و یسوعیان بیشترین تأثیر را در تفکر مدرسی عهد رنسانس داشته‌اند.

۲. از مدرسیانی که پیش، یا کمی بعد، از آغاز شورای ترنت از دنیا رفتند می‌توان،

1. the Council of Trent
2. the Order of Preachers
3. Lychetus

به طور مثال، به پتروس نیگر[1] (ف: ۱۴۷۷)، نویسندهٔ سپر توماسی[2]، باربیوس پاولوس سوسیناس[3] (ف: ۱۴۹۴)، نویسندهٔ چکیدهٔ کاپروئولوس[4]، و دومینیک فلاندری[5] (ف: ۱۵۰۰)، که از جملهٔ آثارش مسائل کتاب دوازدهم مابعدالطبیعهٔ ارسطو[6] را منتشر ساخت، اشاره کرد. هر سه نفر آنان از فرقهٔ دومینیکی بودند. خروسوستوم جاولّی[7] (حدود ۱۴۷۰ـ ۱۵۴۵) هم، که به مناسبت زادگاه خود خروسوستومیوس کاسالنسیس[8] نامیده می‌شد، دومینیکی بود. او در بولونیا تدریس کرد و بر آثار اصلی ارسطو تفسیرهایی نوشت: خلاصهٔ مقدمهٔ منطق[9]، خلاصهٔ فلسفهٔ طبیعی جهان[10]، خلاصهٔ کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه[11]، خلاصهٔ کتاب دهم اخلاق[12]، خلاصهٔ کتاب هشتم سیاست[13]، پرسش‌هایی دربارهٔ فلک چهارم، دربارهٔ کتاب حس و احساس، و دربارهٔ کتاب حافظه و خاطره[14]. او همین طور در پرسش‌هایی جدی دربارهٔ کتاب هشتم طبیعیات از دیدگاه قدیس توماس، ارسطو، و مفسران موافق[15] و پرسش‌هایی دربارهٔ کتاب سوم نفس و کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه[16] از تفسیر آکوئینی بر ارسطو دفاع کرد. علاوه بر این‌ها، او خلاصهٔ اخلاق و سیاست افلاطون[17] و فلسفه یا اخلاق مسیحی[18] را نوشت، و بر استدلال‌های پومپوناتسی که ثابت می‌کردند نفس آدمی طبیعتاً میراست ردیه‌ای منتشر ساخت. او همین مطلب اخیر را دوباره در رسالهٔ دربارهٔ نفس ماندگار انسانی در راه‌های چهارگانهٔ فلسفهٔ مشائی، آکادمیا، فلسفهٔ طبیعی، و مسیحیت[19] از سر

1. Petrus Niger
2. *Clypeum thomistarum*
3. Barbus Paulus Soncinas
4. *Epitome Capreoli*
5. Dominic of Flanders
6. *In XII libros metaphysicae Aristotelis quaestiones*
7. Chrysostom Javelli
8. Chrysostomus Casalensis
9. *Compendium logicae isagogicum*
10. *In universam naturalem philosophiam epitome*
11. *In libros XII metaphysicorum epitome*
12. *In X ethicorum libros epitome*
13. *In VIII politicorum libros epitome*
14. *Quaestiones super quartum meteorum, super librum de sensu et sensato, super librum de memoria et reminiscentia.*
15. *Quaestiones acutissimae super VIII libros physices ad mentem S. Thomae, Aristotelis et Commentatoris decisae.*
16. *Quaestiones super III libros de anima, super XII libros metaphysicae.*
17. *In Platonis ethica et politica epitome*
18. *Christiana philosophia seu ethica*
19. *Tractatus de animae humanae indeficientia in quadruplici via, sc. peripatetica, academica, naturali et christiana*

گرفت. او دربارهٔ موضوع پر دردسر «تقدیر»[1] نیز دست به قلم برد.

همچنین باید به فرانسیس سیلوستر دُ سیلوستریس (حدود ۱۴۷۴ـ۱۵۲۸) مشهور به فرارینسیس[2] اشاره کرد، که در بولونیا تدریس کرد و کتاب مسائل[3] را دربارهٔ طبیعیات ارسطو و دربارهٔ نفس[4] ارسطو و کتاب تعلیقات[5] را دربارهٔ تحلیل‌های ثانوی[6] ارسطو منتشر ساخت و بر جامع در ردّ گمراهان[7] قدیس توماس تفسیری نوشت. اما نویسنده‌ای که از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بود کایتان بود.

توماس دُ ویو[8] (۱۴۶۸ـ۱۵۳۴)، مشهور به کایتان، در گائتا[9] متولد شد ودر شانزده‌سالگی وارد فرقهٔ دومینیکی شد. پس از تحصیل در ناپل، بولونیا، و پادوا، در دانشگاه پادوا تدریس کرد؛ در آن‌جا بود که رسالهٔ خود را دربارهٔ کتاب دربارهٔ وجود و ذات[10] آکوئینی تألیف کرد. او سپس برای مدتی در پاویا[11] تدریس کرد، و پس از آن به مناصب بالای متعددی در فرقهٔ خود دست یافت. وی در سال ۱۵۰۸ به مقام «استاد کل»[12] انتخاب شد، و در این مقام همواره مشوّق مطالعات عالی‌تر دومینیکی‌ها بود. در سال ۱۵۱۷ به مقام کاردینالی منصوب شد، و از سال ۱۵۱۸ تا ۱۵۱۹ نمایندهٔ پاپ در آلمان بود. در سال ۱۵۱۹ به اسقفی گائتا منصوب شد. برخی از آثار بی‌شمار او عبارتند از تفسیرهایی بر جامع علم کلام قدیس توماس، مقولات، تحلیل‌های ثانوی، و دربارهٔ نفس ارسطو، و محمولات[13] فرفوریوس[14]، و نیز نوشته‌های خود او، یعنی دربارهٔ شباهت نام‌ها[15]، دربارهٔ موضوع فلسفهٔ طبیعی[16]، دربارهٔ مفهوم وجود[17]، دربارهٔ بیکرانگی خداوند[18]، و رساله‌ای که، همان طور که گذشت، درباب دربارهٔ وجود و ذات آکوئینی نوشته بود. کایتان در مناقشهٔ کلامی و فلسفی شرکت داشت اما آثار خود را با آرامش و خویشتن‌داری تحسین‌برانگیزی می‌نوشت. اما ملکیور کانو، که بیش از کایتان زیر تأثیر انسان‌گرایی معاصر خود بود و از سبک ادبی حمایت می‌کرد، کایتان را به مبهم‌گویی متهم کرد.

1. predestination
2. Ferrariensis
3. *Quaestiones*
4. *De anima*
5. *Annotationes*
6. *Posterior Analytics*
7. *Summa contra Gentiles*
8. Thomas de Vio
9. Gaeta
10. *De ente et essentia*
11. Pavia
12. Master-General
13. *Praedicabilia*
14. Porphyry
15. *De nominum analogia*
16. *De subiecto naturalis philosophiae*
17. *De conceptu entis*
18. *De Dei infinitate*

کایتان در کتاب شباهت نام‌ها عقیده به تشابه را که در میان توماس‌گرایان از نفوذ چشمگیری برخوردار بود بسط داد. او پس از تأکید[1] بر اهمیت نقشی که تشابه در مابعدالطبیعه دارد تشابه را به سه نوع اصلی تقسیم می‌کند. الف) نخستین نوع تشابه، یا چیزی که گاهی تشابه نامیده می‌شود، «تشابه نابرابری»[2] است.[3] به طور مثال، نوع زندگی نباتی و حیوانی که در انسان‌ها یافت می‌شود نسبت به حیوانات از کمال بسیار بیشتری برخوردار است؛ و بدین‌معنا انسان‌ها و حیوانات «حیوان‌های نابرابری» هستند. اما، به گفتهٔ کایتان این امر تغییردهندهٔ این حقیقت نیست که حیوان‌بودن بر انسان‌ها و حیوان‌ها به صورت واحدی حمل می‌شود. جسمانیت بیش از فلز درگیاه اصیل‌تر است، اما گیاهان و فلزات به معنای واحدی اشیاء جسمانی هستند. بنابراین، فقط با سوءاستفاده از واژهٔ «تشابه» است که این نوع تشابه را «تشابه» می‌نامند. ب) دومین نوع تشابه، «تشابه نسبت»[4] است،[5] هرچند کایتان قائل به این بود که فقط این نوع تشابه است که در نسبت خارجی تشابه است. به طور مثال، یک حیوان به این دلیل سالم خوانده می‌شود که ظاهراً بهره‌مند از سلامت است، درحالی‌که غذا و دارو فقط به این دلیل سالم خوانده می‌شوند که سلامتی را در چیزی غیر از خود، مثلاً در حیوان، حفظ یا تأمین می‌کنند. با وجود این، مثال بالا مَثَل گمراه‌کننده‌ای است. کایتان مدعی نبود که، به طور مثال، اشیاء متناهی فقط بدان‌معنا خیر هستند که غذا بدان‌معنا سالم خوانده می‌شود؛ او به خوبی آگاه بود که هر شیء متناهی خیر ذاتی خود را دارد. اما تأکید می‌ورزید که اگر اشیاء متناهی دقیقاً به دلیل رابطهٔ خود با خیر الهی، به مثابهٔ علت فاعلی یا مثالی یا غایی خود، خیر خوانده شوند، آن‌ها فقط به‌طور عَرَضی خیر خوانده شده‌اند. تصور او بر این بود که اگر واژهٔ تشابه‌پذیری بر «الف» فقط به دلیل رابطه‌ای که «الف» با «ب» دارد حمل شود ـ و این واژهٔ تشابه‌پذیر ظاهراً فقط بر «ب» حمل می‌شود ـ این حمل به‌رغم میل باطنی صرفاً حمل تشابهی نامیده می‌شود. تشابه به معنای کامل و شایستهٔ آن، فقط در مورد سومین نوع آن جاری است. پ) سومین نوع تشابه، «تشابه تناسب»[6] است.[7]

تشابه تناسب می‌تواند یا استعاری یا غیراستعاری باشد. اگر از «علفزار خندان» سخن

---

1. Ch. 1.
2. analogy of inequality
3. *Ibid.*
4. analogy of attribution
5. Ch. 2.
6. analogy of proportionality
7. Ch. 3.

بگوییم از تشابه استعاری سخن گفته‌ایم؛ و «کتاب مقدس پر از این نوع تشابه است».[1] اما تشابه تناسب به معنای درست آن فقط وقتی وجود دارد که واژهٔ مشترکی بدون استعاره بر هر دو طرف تشابه حمل شود. اگر بگوییم که بین رابطهٔ فعالیت خدا با وجود خدا و رابطهٔ فعالیت آدمی با وجود آدمی تشابهی وجود دارد، چنین تشابهی تشابه تناسب است، زیرا تأکید بر این است که بین این دو «تناسب» یا «رابطه» شباهت ناقصی وجود دارد؛ اما خدا و آدمی، هر دو ظاهراً و به درستی فعالیت دارند. همچنین می‌توانیم حکمت را بر خدا و آدمی حمل کنیم، به این معنا که بین رابطهٔ حکمت الهی با وجود الهی و رابطهٔ حکمت آدمی با وجود آدمی تشابهی برقرار است، و این کار را بدون این‌که کلمهٔ «حکمت» را به‌نحو استعاری به‌کار بریم انجام می‌دهیم.

به اعتقاد کایتان، بین مخلوقات و خدا فقط این نوع تشابه حکمفرماست؛ و او شجاعانه می‌کوشد[2] نشان دهد که چنین تشابهی می‌تواند از خدا معرفتی واقعی به دست دهد. به‌ویژه، او می‌کوشید نشان دهد که ما می‌توانیم از راه تشابه، بدون افتادن در ورطهٔ «مغالطهٔ چندمعنایی»[3] (دوپهلو)، از مخلوقات به خدا استدلال کنیم. استدلال زیر را در نظر بگیرید. هر کمال محضی که در مخلوق یافت می‌شود در خدا هم وجود دارد. اما حکمت در انسان‌ها یافت می‌شود و کمال محض است. بنابراین، حکمت در خدا یافت می‌شود. اگر کلمهٔ «حکمت» در مقدمهٔ صغریٰ به معنای حکمت آدمی باشد، این قیاس متضمن مغالطهٔ چندمعنایی (دوپهلو) است، زیرا کلمهٔ «حکمت»، که در نتیجه آمده است، به معنای حکمت آدمی نیست. برای پرهیز از این مغالطه باید کلمهٔ «حکمت» را نه «تک‌معنا» و نه چندمعنا (دوپهلو)، یعنی نه به معنایی بسیط و نه به دو معنای متمایز، به‌کار برد، بلکه باید به معنایی به‌کار برد که شامل هر دو استعمال متناسب[4] باشد؛ به‌طور مثال، مفهوم «پدر»، که با شیوهٔ حمل تشابهی دربارهٔ خدا و انسان است، شامل هر دو می‌شود. حقیقت این است که ما با شناخت حکمت آدمی به معرفت حکمت دست می‌یابیم و سپس آن را به‌نحو تشابهی در مورد خدا به‌کار می‌بریم؛ اما، به اعتقاد کایتان[5]، وقتی که مفهومی به‌نحو تشابهی به‌کار می‌رود نباید منشأ روان‌شناختی آن مفهوم را با محتوای دقیق آن خلط کنیم.

---

1. *Ibid.*
2. Ch. 10.
3. the fallacy of equivocation
4. *proportionaliter*
5. Ch. 11.

صرف‌نظر از ابهامی که در برداشت کایتان دربارهٔ تشابه هست، تصور می‌کنم واضح است که وضع قواعدی برای واژه به منظور پرهیز از مغالطهٔ چندمعنایی غیر از ثابت‌کردن این است که به‌درستی این حق را داریم که واژه را بدین‌گونه مورد استفاده قرار دهیم. به طور مثال، این سخن که اگر مدعی شویم بین رابطهٔ حکمت الهی با وجود الهی و رابطهٔ حکمت آدمی با وجود آدمی شباهتی هست و نباید واژهٔ «حکمت» را تک‌معنا یا چندمعنا به‌کار بریم، یک چیز است؛ اما ثابت‌کردن این‌که اصلاً حق داریم کـه از حکـمت الهـی سخن بگوییم چیز دیگری است. اگر تنها تشابهی که بین مخلوقات و خدا جاری است تشابه تناسب باشد اصلاً چگونه می‌توان این را ثابت کرد؟ فهم این‌که اصلاً چگونه این نوع تشابه می‌تواند دربارهٔ شناخت ما از خدا ارزشمند باشد مشکل است، مگر ایـن‌که فرض بر این باشد که بین این دو تشابه نسبت ذاتی وجود دارد. بی‌تردید، بحث کایتان از کاربردهای مغالطه‌آمیزی که از تشابه می‌شود بسیار ارزشمند است، اما خطر این تردید را به جان می‌خریم که آیا این‌که او تشابه را به تشابه تناسب، آن طور که در مورد خدا و مخلوقات به کار برد، محدود ساخت حاکی از دیدگاه قدیس توماس نبود. و فهم این‌که چگونه موضع او در نهایت به لاادری‌گرایی رهنمون نشد شاید کمی مشکل باشد.

کایتان بارها اسکوتوس‌گرایی را مورد انتقاد قرار داد، هرچند در انتقاد خود همواره میانه‌رو و رعایت‌کنندهٔ آداب بود. او بیش از اسکوتوس‌گرایی «ابن‌رشدگرایی» زمانهٔ خود را مورد انتقاد قرار می‌داد. اما شایان توجه است که او در تفسیر خود بر کتاب دربارهٔ نفس ارسطو پذیرفت که این فیلسوف یونانی به عقیده‌ای که ابن‌رشدیان به او نسبت می‌دادند در واقع معتقد بوده است، یعنی این عقیده که در همهٔ انسان‌ها فقط یک عقل و یک نفس نامیرا هست و نامیرایی شخصی یا فردی وجود ندارد. کـایتان مـطمئناً هـم ایـن نـظریهٔ ابن‌رشد را رد کرد که در همهٔ انسان‌ها فقط یک نفس عاقل و نامیرا وجود دارد، و هم این نظریهٔ اسکندرانی را رد کرد که نفس طبیعتاً میراست. اما او ظاهراً به این فکر رسید که نامیرایی نفس آدمی را نمی‌توان از راه فلسفه به اثبات رساند، حتی اگر بتوان برای اثبات این‌که نفس آدمی نامیراست به استدلال‌های محتملی استناد کرد. او در تفسیر خود بـر رسالهٔ پولُس رسول به رومیان[1] صریحاً می‌گوید که از راز تثلیث، از نامیرایی نفس، از تجسد «و غیره، به‌رغم این‌که به همهٔ آن‌ها معتقد است»، هیچ شناخت فلسفی یا برهانی ندارد.

1. *Epistle to the Romans*, 9, 23.

(او کلمهٔ جهالت[1] را به کار می‌برد) با این‌که حاضر بود بدین‌شیوه نامیرایی نفس را در کنار راز تثلیث قرار دهد، اما نمی‌توانست بر این تصور باشد که نامیرایی نفس حقیقتی است که از راه فلسفه اثبات‌پذیر است. به علاوه، او در تفسیر خود بر کتاب جامعه[2] صریحاً می‌گوید که «هیچ فیلسوفی تاکنون ثابت نکرده است که نفس آدمی نامیراست: به نظر نمی‌رسد که استدلالی برهانی وجود داشته باشد؛ اما از راه ایمان به آن باور داریم، و این با استدلال‌های محتمل در توافق است».[3] بدین‌ترتیب، می‌توان اعتراض او را به فرمان پیشنهادی پنجمین شورای لاتران (۱۵۱۳)، که از استادان فلسفه می‌خواهد این آموزهٔ مسیحی را در درس‌های خود توجیه کنند، درک کرد. به اعتقاد کایتان، این کار وظیفهٔ الهی‌دانان است و نه فیلسوفان.

۳. در میان نویسندگان دومینیکی بعدی این دوره، ابتدا می‌توان به فرانسیس ویتوریایی (۱۴۸۰ـ۱۵۴۶) اشاره کرد که در سالامانکا تدریس می‌کرد و بر قسمت اول[4] و بخش دوم از قسمت دوم[5] جامع علم کلام آکوئینی تفسیرهایی نوشت. اما شهرت او به مناسبت عقاید سیاسی و حقوقی اوست، و بعد آن‌ها را مورد بحث قرار خواهم داد. دومینیک سوتو (۱۴۹۴ـ۱۵۶۰)، که او هم در سالامانکا تدریس می‌کرد، در میان سایر آثار خود، بر نوشته‌های منطقی ارسطو و فیزیک و دربارهٔ نفس او، و نیز بر کتاب چهارم جملات پتروس لومبارد، تفسیرهایی را منتشر ساخت. ملکیور کانو (۱۵۰۹ـ۱۵۶۰)، بحق، به‌مناسبت اثر خود دربارهٔ منابع کلامی[6] مشهور است و در آن کوشید به نحوی نظام‌مند و روشمند سرچشمه‌های آموزهٔ کلامی را به اثبات برساند. بارتولومیوی مدینایی[7] (۱۵۲۷ـ۱۵۸۱)، دومینیک بان‌یِس (۱۵۲۸ـ۱۶۰۴) و رافائل ریپا یا ریوا[8] (ف: ۱۶۱۱) نیز الهی‌دانان و فیلسوفان دومینیکی برجسته‌ای بودند.

در میان نویسندگان یسوعی، فرانسیس تولتوس (۱۵۳۲ـ۱۵۹۶)، که در سالامانکا شاگرد دومینیک سوتو بود و بعداً در رُم تدریس می‌کرد و در آن‌جا به کاردینالی منصوب شد، از شهرت خاصی برخوردار بود. او بر آثار منطقی ارسطو و بر فیزیک، و در باب نفس، و دربارهٔ کَوْن و فَساد[9] او، و نیز بر جامع علم کلام قدیس توماس تفسیرهایی نوشت.

1. *nescio*
2. *Ecclesiastes*, 3, 21.
3. *rationibus probabilibus consonat*
4. *Pars prima*
5. *Secunda secundae*
6. *De locis theologicis*
7. Bartholomew of Medina
8. Riva
9. *De generatione et corruptione*

گروهی از نویسندگان یسوعی که به سبب ارتباطی که با دانشگاه کوئیمبرا[1] در پرتغال داشتند به کونیمبریکنسیان[2] مشهور بودند، دربارهٔ ارسطو مجموعهٔ تفسیرهای عالمانه‌ای را منتشر ساختند. شخصیت اصلی این گروه پیترد فونسکا[3] (۱۵۹۹-۱۵۴۸) بود، که بر مابعدالطبیعه تفسیرهایی نوشت و اصول جَدَل[4] و مقدمهٔ فلسفی[5] یا مقدمه بر فلسفه را منتشر ساخت. در بین سایر الهی‌دانان و فیلسوفان یسوعی باید به گاوریئل واسکِس (حدود ۱۶۰۴-۱۵۵۱)، که عمدتاً در آلکالا[6] و رُم تدریس می‌کرد، و گرگوری والنتیایی[7] (۱۶۰۳-۱۵۵۱) اشاره کرد. هر دو این‌ها بر جامع علم کلام قدیس توماس تفسیرهایی نوشتند و منتشر ساختند. اما لئونارد لِسیوس[8] (۱۶۲۳-۱۵۵۴)، که در دوئه[9] و لوون تدریس می‌کرد، آثار مستقلی مثل دربارهٔ عدالت و انصاف دیگر مردان بزرگ[10] (۱۶۰۵)، دربارهٔ رحمت الهی، احکام، اختیار و تقدیر الهی، بر وفق بحث دفاعی[11] (۱۶۱۰)، دربارهٔ مشیت الهی و خلود نفس[12] (۱۶۱۳)، دربارهٔ خیر عام و سعادت ابدی انسان[13] (۱۶۱۶) و دربارهٔ سلوک کامل الهی[14] (۱۶۲۰) را نوشت.

لیچتوس فرانسیسی (ف: ۱۵۲۰) بر اثر آکسفوردی[15] و [مسائل] مباحث عمومی[16] اسکوتوس تفسیر نوشت. اما تا سال ۱۵۹۳ اعلام نشده بود که او مجتهد رسمی فرقهٔ فرانسیسی است. ژیل ویتربویی[17] (ف: ۱۵۳۲)، که یک آوگوستینی بود، بر بخشی از کتاب اول جملات پتروس لومبارد تفسیری نوشت. همچنین نباید از اشاره به گروه استادانی غفلت کرد که با دانشگاه آلکالا در ارتباط بودند؛ این دانشگاه را کاردینال خیمنِس[18]، که به کامپلوتنسِس[19] مشهور بود، در سال ۱۴۸۹ تأسیس کرد. برجسته‌ترین

1. Coimbra
2. *Conimbricenses*
3. Peter de Fonseca
4. *Institutiones dialecticae*
5. *Isagoge philosopica*
6. Alcalá
7. Gregory of Valentia
8. Leonard Lessius
9. Douai
10. *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus*
11. *De gratia efficaci, decretis, divinis libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata disputatio apologetica*
12. *De providentia Numinis et animae immortalitate*
13. *De summo bono et aeterna beatitudine hominis*
14. *De perfectionibus moribusque divinis*
15. *Opus Oxoniense*
16. *Quodlibeta*
17. Giles of Viterbo
18. Ximenes
19. *Complutenses*

عضو این گروه گاسپار کاردیلو دِ بیلّالپاندو[1] (۱۵۳۷ـ۱۵۸۱) بود که دربارهٔ ارسطو تفسیرهایی را تدوین کرد که در آن‌ها می‌کوشید به‌نحوی انتقادی معنای واقعی متن را به دست دهد.

۴. شاید جای آن باشد که چند کلمه‌ای دربارهٔ مناقشهٔ مشهوری بگوییم که در قرن شانزدهم بین الهی‌دانان دومینیکی و یسوعی دربارهٔ رابطهٔ بین لطف الهی و اختیار آدمی شایع بود. از آن‌جا که این جدال در وهلهٔ نخست جَدلی کلامی بود، قصد ندارم که در این باب سخن زیادی بگویم. اما از آن‌جا که تصور می‌کنم این جدال پیامدهای فلسفی خود را داشته است باید به آن اشاره‌ای بشود.

در وهلهٔ نخست، بدون اشاره به مراحل این جدال، می‌توان با اشاره به اثر مشهور لوئیس دِ مولینا[2] (۱۵۳۵ـ۱۶۰۰)، الهی‌دانی یسوعی که مدت زیادی در دانشگاه اِوورا[3] در پرتغال تدریس می‌کرد، شروع کرد. این اثر، یعنی توافق ارادهٔ آزاد (اختیار) با عطیهٔ الهی، علم پیشین، مشیت الهی، تقدیر، و لعنت الهی[4]، در سال ۱۵۸۹ در لیسبون منتشر شده است. مولینا در این اثر تصریح کرد که «لطف اثربخش»[5]، که در مفهوم خود توافق مختارانهٔ ارادهٔ آدمی را [با آن] دربردارد، ذاتاً در طبیعت با «لطف کافی»[6] صِرف فرق ندارد. لطف صرفاً کافی همان لطفی است که برای تواناساختن ارادهٔ آدمی بر انجام دادن فعلی مفید کافی است، البته در صورتی که اراده در توافق با آن و همکار با آن باشد. لطف در صورتی «اثربخش» است که اراده، در واقع، در توافق با آن باشد. بدین‌ترتیب، لطف اثربخش لطفی است که ارادهٔ آدمی با آن، در واقع، همکاری مختارانه دارد. از سوی دیگر، اگر خدا مشیت عمومی و خصوصی خود را به‌کار گیرد، باید از این‌که چگونه در مجموعه‌ای از رویدادها اراده‌ای در برابر لطفی عکس‌العملی نشان می‌دهد دارای معرفتی مصون از خطا باشد؛ و اگر لطف اثربخش برحسب توافق اختیاری اراده اثربخش است، خدا چگونه می‌تواند معرفتی مصون از خطا داشته باشد؟ مولینا برای پاسخ دادن به این سؤال مفهوم شناخت واسطه‌ای[7] را مطرح می‌کند، معرفتی که بدان‌وسیله خدا به‌نحوی مصون از خطا می‌داند که چگونه اراده‌ای انسانی، در مجموعهٔ قابل تصوری از رویدادها، به این یا آن لطف عکس‌العمل نشان می‌دهد.

---

1. Gaspar Cardillo de Villalpando
2. Luis de Molina
3. Evora
4. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*
5. efficacious grace
6. sufficient grace
7. *scientia media*

کاملاً آشکار است که مولینا و کسانی که موافق او بودند درصدد حفظ آزادی ارادهٔ آدمی بودند. شاید بتوان دیدگاه آنان را این‌گونه مطرح کرد که ما از چیزی آغاز می‌کنیم که برای ما، یعنی اختیار آدمی، شناخته شده است و باید علم پیشین الهی و عمل لطف را به‌نحوی توضیح دهیم که آزادی اراده توجیه نشود یا به‌طور تلویحی مورد انکار قرار گیرد. اگر آوردن چنین ملاحظاتی در بحثی کلامی، نامتعارف به‌نظر نرسد، شاید بتوان گفت که جنبش انسان‌گرایانهٔ عمومی عهد رنسانس تا حدودی در «مولیناگرایی»[1] منعکس شده است. در جریان این جدال، الهی‌دانانی یسوعی مثل بلّارمینه و سوئارس، که نظریهٔ «تناسب‌گرایی»[2] را مطرح کرد، مولیناگرایی را تعدیل کردند. لطف «متناسب» لطفی است که در تناسب با رویدادهای موردنظر است و توافق اختیاری اراده را به دست می‌دهد. لطف متناسبْ برخلاف لطف «نامتناسب» است که [این دومی] به دلایلی در تناسب با رویدادهای موردنظر نیست، چون توافق مختارانهٔ اراده را به دست نمی‌دهد، هرچند خودبه‌خود بر تواناساختن اراده بر انجام‌دادن فعلی مفید «کافی» باشد. برحسب شناخت واسطه‌ای، خدا از ازل می‌داند که در هر رویدادی چه لطف‌هایی در تناسب با چه اراده‌ای هستند.

مخالفان مولینا، که الهی‌دان دومینیکی، بانِیس، مهم‌ترین آنان است، از این اصل شروع کردند که خدا علت همهٔ افعال مفید است و شناخت و فعالیت خدا باید مقدم بر و مستقل از فعل اختیاری ارادهٔ آدمی باشد. آنان مولینا را به این متهم کردند که نیروی لطف الهی را تابع ارادهٔ آدمی می‌سازد. به اعتقاد بانِیس، لطف اثربخش ذاتاً با لطف صرفاً کافی فرق دارد، و به سبب طبیعت ذاتی خودش به معلول خود دست می‌یابد. شناخت واسطه‌ای یا «علم واسط» مولینا فقط یک واژه است و واقعیتی مطابق با آن وجود ندارد. خدا به افعال اختیاری آینده، حتی به افعال اختیاری آیندهٔ مشروطِ انسان‌ها بر حسب فرمان‌های از پیش مقدر خود، آگاه است که بدان‌وسیله قصد می‌کند «حرکت فیزیکی از پیش موجودی»[3] را به دست دهد که برای فعلی بشری ضروری است. در باب فعل مفید، این حرکت فیزیکی از پیش موجود، صورت لطف اثربخش را به خود خواهد گرفت.

بدین‌ترتیب، بانِیس و الهی‌دانانی که موافق او بودند با اصول مابعدالطبیعی شروع

1. Molinism
2. congruism
3. physical premotion

کردند. خدا، یعنی همان علت نخستین و محرک نخستین، باید تا وقتی که افعال آدمی وجود دارند علت این افعال آدمی باشد. باید تأکید داشت که بانِیس منکر اختیار نبود. دیدگاه او این بود که خدا محرک عامل‌های غیرمختار در اعمال ضروری آن‌ها، و محرک عامل‌های مختار در اعمال اختیاری آن‌هاست، هرگاه همچون عامل‌های مختار عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، خدا هر عامل ممکن‌الوجود را به نحوی که با طبیعت آن سازگار است به حرکت وامی‌دارد. بر طبق دیدگاه بانِیسی[1]، باید با اصول مابعدالطبیعی مطمئن شروع کرد و به نتایج منطقی دست یافت. برطبق نظر بانِیسی‌ها[2]، دیدگاه مولینایی[3] در باب اصول مابعدالطبیعه غیرقابل اعتماد بود. از سوی دیگر، برطبق نظر مولینایی‌ها[4]، فهم این‌که چگونه بانِیسی‌ها توانستند اختیار آدمی را، در واقع، و نه به اسم حفظ کنند کار بسیار مشکلی بود. به علاوه، اگر نظریهٔ «تقارن الهی»[5]، که از نظر منطقی مقدم بر فعل مختارانه است و به نحوی مصون از خطا موجب فعلی است که به آن تن درداده شده است، فهم این‌که چگونه باید خدا را از مسئولیت ایجاد گناه مصون ساخت کار بسیار مشکلی است. مولینایی‌ها تصور نمی‌کردند تمایزهایی را که مخالفان آنان بدین‌سبب مطرح کرده‌اند تا از چنین استنتاجی دوری کنند که خدا مسئول ایجاد گناه است، برای این مقصود به نحو چشمگیری کاربرد دارد. شناخت واسطه‌ای قطعاً یک فرض بود؛ اما این فرض بر این تصور ترجیح دارد که خدا به افعال مختارانهٔ آیندهٔ انسان‌ها برحسب فرمان‌های از پیش‌مقدر خود آگاه است.

مشاجرهٔ بین دومینیکی‌ها و یسوعیان پاپ کلمنت هشتم[6] را متقاعد ساخت که در رُم انجمن خاصی را برای بررسی موضوعات این مباحث تأسیس کند. این انجمن به انجمن معین[7] (۱۵۹۸-۱۶۰۷) مشهور است. هر دو طرف برای بیان مسائل خود وقت کافی داشتند، اما حاصل مباحث انجمن به این انجامید که هر دو عقیده مجاز شمرده شدند. در عین حال، یسوعیان از انتساب کالونی‌بودن به دومینیکی‌ها منع شدند، درحالی‌که به دومینیکی‌ها گفته شد که نباید یسوعیان را پلاگیوسی[8] بنامند. به عبارت دیگر، هر دو

1. Bannezian view
2. Bannezians
3. Molinist view
4. Molinists
5. divine concurrence
6. Pope Clement VIII
7. *Congregatio de auxiliis*
۸. Pelagians، پیروان راهب انگلیسی پلاگیوس (قرن پنجم) بودند که معتقد بود گناه موروثی بشر فکری بی‌معناست و از این‌رو تعمید و زایش نوین نیز لزومی ندارد. ـ م.

طرف می‌توانستند کار خود را ادامه دهند و راهکارهای خودشان را دربارهٔ سازگاری علم پیشین و تقدیر و فعالیت نجات‌بخش خدا با اختیار آدمی مطرح سازند، مشروط بر این‌که یکدیگر را بدعتگذار ننامند.

۵. کایتان نخستین کسی بود که جامع علم کلام آکوئینی را، به جای جملات پتروس لومبارد، کتاب درسی الهیات قرار داد؛ و هر دو گروه، دومینیکی‌ها و یسوعیان، قدیس توماس را مجتهد خود تلقی می‌کردند. ارسطو هنوز «فیلسوف» تلقی می‌شد؛ و دیدیم که مدرسیان عهد رنسانس هم انتشار تفسیرهایی بر آثار او را ادامه می‌دادند. در عین حال به تدریج فلسفه و الهیات نظام‌مندتر و روشمندتر از آنچه در مدارس قرون وسطا به طور معمول به‌وقوع می‌پیوست از یکدیگر جدا شدند. علت این جدایی تا حدودی به دلیل همان تمایز صوری بود که قبلاً در قرون وسطا بین این دو شاخه از دانش گذاشته شده بود و، بی‌تردید، تا حدودی به سبب ظهور فلسفه‌هایی بود که در هیچ چیزی، دست‌کم آشکارا، وامدار کلام جزمی نبودند. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که به‌تدریج جریان‌های فلسفی جانشین تفسیرهای مربوط به ارسطو می‌شوند. می‌بینیم که سوئارس (ف: ۱۶۱۷) از قبل مسائل فلسفی را، با تفکیک آن‌ها از کلام، به تفصیل مورد بحث قرار داده است؛ و ترتیب پرداختن به آن دسته از موضوعات و مسائل مابعدالطبیعی که در اثرش، مباحث مابعدالطبیعی[1]، مورد قبول سوئارس بود بر روش مدرسی بعدی تأثیر نهاد. در سبک آزادتر نوشتار فلسفی، که سوئارس آغازگر آن بود، بی‌تردید می‌توان تأثیر انسانگرایی عهد رنسانس را دید. قبلاً در همین فصل گفتم که مدرسیان اسپانیایی تا حدودی از تأثیر عهد رنسانس به دور بودند، اما تصور می‌کنم که باید سبک ادبی را مستثنی کرد. باید پذیرفت که سوئارس نویسنده‌ای تأثیرگذار بود، اما اثری که او در مابعدالطبیعه دارد تا حد زیادی سنّت پیشین را که نوشته‌های فلسفی را به صورت تفسیر بر ارسطو می‌نگاشتند درهم شکست.

الهی‌دان و فیلسوف برجستهٔ دومینیکی، یوهانس سَن‌توماسی[2] (۱۵۸۹-۱۶۴۴)، اثر خود، درس فلسفه[3]، را قبل از اثر دیگرش درس کلام[4] منتشر ساخت و دومینیکی دیگر، آلکساندر پینی[5]، در سال ۱۶۷۰ درس فلسفهٔ توماسی[6] را منتشر ساخت. و پدران کَرمَلی[7]

---

1. *Disputationes metaphysicae*
2. John of St. Thomas
3. *Cursus philosophicus*
4. *Cursus theologicus*
5. Alexander Piny
6. *Cursus philosophicus thomisticus*

۷. Carmelite، وابسته به رُهبانان کَرمَلی ساکن کوه کَرمل در یهودیه بودند؛ فرقهٔ رُهبانی مسیحی که قدیس برتولد آن را در سال ۱۱۵۴ میلادی در فلسطین پایه‌گذاری کرد. ـ م.

آلکالا در سال ۱۶۲۴ درس هنر[1] را منتشر ساختند، که در چاپ‌های بعدی مورد تجدیدنظر قرار گرفت و بر حجم آن افزوده شد. در میان یسوعیان، کاردینال یوهانس دِ لوگو[2] (۱۵۸۳ـ۱۶۶۰) اثر منتشرنشدهٔ خود، مباحث مابعدالطبیعی، را نوشت، درحالی‌که پیتر دِ اورتادو دِ مندوسا[3] در سال ۱۶۱۷ در لیون مباحثی دربارهٔ فلسفهٔ عام[4] و توماس کامپتون ـ کارلتون[5] در سال ۱۶۴۹ در آنتوِرپ[6] کتاب فلسفهٔ عام[7] را منتشر ساختند. همین طور، هم رودریگو دِ آریاگا[8] و هم فرانسیس دِ اوویدو[9]، اولی در سال ۱۶۳۲ در آنتوِرپ، و دومی در سال ۱۶۴۰ در لیون، دروس فلسفی را منتشر ساختند. درس فلسفهٔ فرانسیس سوئارس در سال ۱۶۵۱ در کوئیمبرا و فلسفهٔ مشائی[10] یوهانس ـ باپتیست دِ بندیکتیس[11] در سال ۱۶۸۸ در ناپل منتشر شدند. اسکوتوسی‌ها هم درس‌های فلسفی مشابهی نوشته‌اند. بدین‌ترتیب، یوهانس پونکیوس[12] و بارتولومئو ماستریوس[13]، به ترتیب، درس فلسفه از دیدگاه اسکوتوس[14] (۱۶۴۳) و درس کامل فلسفه از دیدگاه اسکوتوس[15] (۱۶۷۸) را منتشر ساختند. در میان نویسندگانی که به سایر فرقه‌های مذهبی تعلق دارند نیکولاس سَن یوهانس باپتیست[16-17] زاهدی سَن آوگوستینی، در سال ۱۶۸۷ در ژنو فلسفهٔ آوگوستینی، یا درس کامل فلسفه براساس تعلیمات قدیس پاتریس آوگوستینی[18] را منتشر ساخت، درحالی‌که کلستینو اسفوندراتی[19]، پیرو بندیکت مقدس، درس فلسفهٔ سَن‌گالی[20] (۱۶۹۵ـ۱۶۹۹) را منتشر ساخت.

بدین‌ترتیب، طی قرن هفدهم این درس فلسفه‌ها جای تفسیرهای اولیهٔ آرای ارسطو را

1. *Cursus artium*
2. John de Lugo
3. Peter de Hurtado de Mendoza
4. *Disputationes de universa philosophia*
5. Thomas Compton-Carleton
6. Antwerp
7. *Philosophia universa*
8. Rodrigo de Arriaga
9. Francis de Oviedo
10. *Philosophia peripatetica*
11. John-Baptist de Benedictis
12. John Poncius
13. Bartholomew Mastrius
14. *Cursus philosophicus ad mentem Scoti*
15. *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*
16. Nicholas of St. John the Baptist
۱۷. باپتیست‌ها فرقه‌ای از مسیحیت پروتستان هستند که برای غسل تعمید به طور کامل زیر آب می‌روند. ـ م.
18. *Philosophia augustiniana, sive integer cursus philosophicus iuxta doctrinam sancti Patris Augustini.*
19. Celestino Sfondrati
20. *Cursus philosophicus sangallensis*

گرفتند؛ اما این بدان‌معنا نیست که سنّت پیشین کنار گذاشته شد. به طور مثال، سیلوستر ماوروس[1] (۱۶۱۹ـ۱۶۸۷)، الهی‌دان و فیلسوف یسوعی، در سال ۱۶۶۸ تفسیری بر ارسطو منتشر ساخت. از تغییر در روش نگارش فلسفی نباید این نتیجه را گرفت که مدرسیان عهد رنسانس و قرن هفدهم به شدت زیر تأثیر نظریه‌های جدید علمی زمان خود بودند. امانوئل مِنیان[2] فرانسیسی، که در سال ۱۶۵۲ در تولوز یک درس فلسفه منتشر ساخت، شاکی بود که مدرسیان معاصر او خود را وقف امور انتزاعی و ظرافت‌های مابعدالطبیعه کرده‌اند و برخی از آنان، هرگاه عقایدی که دربارهٔ فیزیک دارند به نام تجربه و آزمایش به چالش کشیده می‌شود، در پاسخ به آن آزمون، تجربه را مورد انکار قرار می‌دهند. خود مِنیان به نحو چشمگیری زیر تأثیر «دکارت‌گرایی»[3] و «اتم‌گرایی»[4] بود. اونوره فابری[5] (حدود ۱۶۰۷ـ ۱۶۸۸)، که نویسنده‌ای یسوعی بود، بر ریاضیات و فیزیک تأکید خاصی داشت؛ و مطمئناً مدرسیان دیگری بودند که از نظریه‌های زمان خود آگاه بودند. اما اگر کسی جنبش فلسفهٔ عهد رنسانس و مابعد رنسانس را به مثابهٔ یک کل بگیرد، کاملاً بدیهی است که مدرسه‌گرایی، تا حدودی، از مسیر اصلی پیشرفت جدا افتاده بود و تأثیر آن بر فیلسوفان غیرمدرسی محدود بود. این بدان‌معنا نیست که مدرسه‌گرایی هیچ تأثیری نداشت؛ اما بدیهی است که هرگاه دربارهٔ فلسفهٔ عهد رنسانس و مابعد رنسانس می‌اندیشیم فکر ما در وهلهٔ نخست متوجه مدرسه‌گرایی نیست. به بیان کلی، فیلسوفان مدرسی آن دوره نتوانستند به مسائلی که، به طور مثال، کشفیات علمی زمان آنان مطرح ساخته بودند توجهی کافی داشته باشند.

۶. با وجود این، دست‌کم یک حوزهٔ فکری وجود داشت که در آن مدرسیان عهد رنسانس به‌شدت زیر تأثیر مسائل معاصر خود بودند و تأثیر قابل ملاحظه‌ای هم گذاشتند. این حوزه همانا حوزهٔ نظریهٔ سیاسی بود. بعداً درباب نظریهٔ سیاسی سوئارس به تفصیل سخن خواهم گفت، اما در این‌جا قصد دارم دربارهٔ نظریهٔ سیاسی مدرسیان عهد رنسانس به اشاراتی کلی بپردازم.

همان طور که قبلاً دیدیم، با به پایان‌رسیدن قرون وسطا مسئلهٔ رابطهٔ بین کلیسا و دولت خاتمه نیافت. در واقع، نهضت اصلاح دینی و این ادعای برخی از حکمرانان که

1. Sylvester Maurus
2. Emmanuel Maignan
3. Cartesianism
4. atomism
5. Honoré Fabri

حتی در امور دینی هم حق اعمال قدرت دارند، به معنایی، بر شدت این مسئله افزود. تا آن‌جا که به کلیسای کاتولیک مربوط بود، آموزهٔ تبعیت کامل از دولت آموزهٔ غیرممکنی بود؛ موضعی که با واتیکان سازگار بود و نظریهٔ کاتولیکی مربوط به کلیسا و رسالت آن مانع این آموزه بودند. بنابراین، الهی‌دانان و فیلسوفان کاتولیک احساس می‌کردند که چیزی که از آنان خواسته می‌شود وضع اصولی است که باید بدان‌وسیله در باب روابط بین کلیسا و دولت حکم بشود. بدین‌ترتیب، کاردینال روبرتوس بلّارمینه در اثر خود دربارهٔ قدرت پاپ[1] بر این اعتقاد بود که پاپ در باب امور دنیوی، با این‌که قدرت مستقیمی ندارد، قدرت غیرمستقیم دارد. اگر بین علایق دنیوی و علایق روحانی تضادی وجود داشته باشد، علایق دنیوی باید جای خود را به علایق روحانی بسپارند. نظریهٔ قدرت غیرمستقیم پاپ در امور دنیوی به آن معنایی نبود که بلّارمینه حکمران کشور را قائم‌مقام پاپ تلقی می‌کرد ـ این نظریه نافی چنین تصوری بود؛ این نظریه فقط حاصل کاربرد این آموزهٔ کلامی بود که غایت آدمی غایتی فراطبیعی، یعنی رؤیت سعادتبار خدا، است. فرانسیس سوئارس نیز در اثر خود، دفاع از ایمان کاتولیکی[2] (۱۶۱۳)، که در مخالفت با پادشاه انگلستان، جیمز اول، نوشته بود، به این نظریه معتقد بود.

بلّارمینه و سوئارس این تصور را رد کردند که حکمران کشور قائم‌مقام پاپ است، اما این نظریه را هم نپذیرفتند که حکمران قدرت حاکمیت خود را مستقیماً از خدا می‌گیرد، آن طور که حامیان نظریهٔ حق الهی پادشاهان مدعی بودند. و این واقعیت که سوئارس در اثر خود، دفاع از ایمان کاتولیکی، در برابر این نظریه دلیل آورد، از جملهٔ عللی بود که جیمز اول را وادار به سوزاندن این کتاب کرد. هم بلّارمینه و هم سوئارس معتقد بودند که حکمران کشور قدرت خود را مستقیماً از جامعهٔ سیاسی دریافت می‌کند. درواقع، اعتقاد آنان بر این بود که حکمران کشور قدرت خود را، در نهایت، از خدا می‌گیرد، زیرا همهٔ قدرت‌های مشروع، در نهایت، از خدا ناشی می‌شوند؛ اما این قدرت مستقیماً از جامعه سرچشمه می‌گیرد.

شاید آدمی وسوسه شود که فکر کند این نظریه ازگرایش به تضعیف قدرت سلطنتی در زمانی الهام می‌گرفت که پادشاهی‌های متمرکز و قدرتمند عهد رنسانس بسیار مورد

---

۱. *دربارهٔ اسقف اعظم* (*De summo pontifice*, 1581)؛ این اثر طول و تفصیل یافت و در سال ۱۶۱۰ با عنوان *دربارهٔ اختیارات اسقف اعظم* (*De potestate summi pontificis*) منتشر شد.

2. *Defensio fidei catholicae*

توجه بودند. برای سر جای خود نشاندن سلطنت‌طلبان، چه راهی بهتر از این سخن می‌توان مطرح کرد که، هرچند قدرت پادشاه از پاپ ناشی نمی‌شود مستقیماً هم نه از خدا بلکه از مردم سرچشمه می‌گیرد؟ برای تقویت قدرت روحانیت، چه راهی بهتر از این ادعا می‌توان یافت که این فقط پاپ است که قدرت خود را مستقیماً از خدا می‌گیرد؟ اما اشتباه بزرگی است اگر تصور شود که نظریهٔ حاکمیت بلّارمینه ـ سوئارس در وهلهٔ نخست نمونه‌ای از تبلیغات یا سیاسی‌کاری دینی است. این نظریه را که حاکمیت سیاسی از مردم سرچشمه می‌گیرد قبلاً مانگولدِ لاوتنباخی[1] در قرن هفتم مطرح کرده بود؛ و این باور را که حکمران کشور به وفاداری [مردم] اعتماد دارد و اگر معمولاً از مقام خود سوءاستفاده کند از این مقام عزل می‌شود جان سالزبریایی در قرن دوازدهم، آکوئینی در قرن سیزدهم، و اوکام در قرن چهاردهم مطرح ساخته‌اند. نویسندگانی مثل بلّارمینه و سوئارس فقط وارث چشم‌انداز عمومی الهی‌دانان و فیلسوفان مدرسی اولیه بودند؛ آنان از این نظریه که حاکمیت سیاسی از مردم سرچشمه می‌گیرد بیانی صوری‌تر و صریح‌تر به دست دادند، اما بی‌تردید، این حقیقت بیشتر از تأمل در داده‌های عینی تاریخی زمان آنان اثر می‌گرفت. وقتی که ماریانا[2] (ف: ۱۶۲۴)، یسوعی اسپانیایی، دربارهٔ استفاده از «مستبدکُشی»[3] سخنان تأسفباری مطرح ساخت و راه‌حل استبداد سیاسی را در این کار دید (برخی از اظهارات او دفاع از قتل آنری سوم[4] پادشاه فرانسه تفسیر گردید، و همین امر باعث شد که مجلس شورای فرانسه در سال ۱۵۹۹ کتاب او، دربارهٔ سلطان و نهاد سلطنت[5]، را بسوزاند)، اصل خود را فقط اصل مشروعیت مقاومت در برابر استبداد قرار داد، همان اصلی که در قرون وسطا عموماً مورد قبول بود، اگرچه نتیجه‌گیری‌های ماریانا نادرست بودند.[6]

اما مدرسیان عهد رنسانس فقط با مقام حکمران کشور در نسبت با کلیسا، از سویی، و با جامعهٔ سیاسی، از سوی دیگر، سروکار نداشتند: آنان با منشأ و ماهیت جامعهٔ سیاسی هم سروکار داشتند. تا آن‌جا که به سوئارس مربوط است، روشن است که سوئارس جامعهٔ سیاسی را ذاتاً مبتنی بر توافق می‌دانست. ماریانا، که قدرت پادشاه را حاصل پیمان با مردم می‌دانست، منشأ جامعهٔ سیاسی را تابع آن وضع طبیعی‌ای تلقی کرد که

---

1. Manegold of Lautenbach
2. Mariana
3. tyrannicide
4. Henry III
5. *De rege et regis institutione*

۶. مرشد یسوعیان در آن زمان تعلیم اعضای فرقهٔ آموزهٔ ماریانا را دربارهٔ مستبدکُشی منع کرد.

پیش از حکومت وجود داشت؛ همچنین او مهم‌ترین گام دولت‌ها و حکومت‌های سازمان‌یافته را در برقراری مالکیت خصوصی دید. نمی‌توان گفت که در باب فرض اخیر وضع طبیعی، سوئارس از ماریانا تبعیت کرده است. او منشأ دولت را در توافق ارادی، دست‌کم از طرف بزرگان خانواده‌ها، می‌دید، هرچند آشکارا بر این تصور بود که بین انسان‌ها از آغاز چنین روابطی وجود داشته است.

از این‌رو، گفته شده است که سوئارس به نظریهٔ «قرارداد دولایه»[1] معتقد بوده است، یک قرارداد بین بزرگان خانواده‌ها، و قرارداد دیگر بین جامعه‌ای که این‌گونه شکل گرفته است و حکمران یا حکمرانان آن. اما اگر کسی این سخن را بگوید، باید قبول کند که نظریهٔ قرارداد، آن‌طور که مورد اعتقاد سوئارس است، دلالت بر این ندارد که جامعهٔ سیاسی یا حکومت ساختگی و توافقی است. نظریهٔ سیاسیِ او، همان‌طور که بعداً با وضوح بیشتری خواهیم دید، تابع فلسفهٔ حقوق او بود؛ او در فلسفهٔ حقوق خود معتقد به طبیعی‌بودن جامعهٔ سیاسی و حکومت سیاسی بود. اگر بخواهیم از نظریهٔ سیاسی سوئارس سر دربیاوریم، باید در وهلهٔ نخست به بزرگ‌ترین رسالهٔ او دربارهٔ قوانین[2] نظر افکنیم که قبل از هر چیزی مشتمل بر فلسفهٔ قانون اوست. مفهوم قانون طبیعی، که به جهان باستان برمی‌گردد و فیلسوفان قرون وسطا مبنایی مابعدالطبیعی برای آن به دست داده‌اند، ذاتی آن فلسفه است و پیشینهٔ نظریهٔ سیاسی‌اش را تشکیل می‌دهد. جامعهٔ سیاسی برای آدمی امری طبیعی است، و حکومت برای جامعه امری ضروری است؛ و از آن‌جا که خدا خالق طبع آدمی است، ارادهٔ خدا هم بر جامعه و هم بر حکومت تعلق گرفته است. بنابراین، آن‌ها ترفندهای صرفاً دلبخواهی یا ساختگی آدمی نیستند. از سوی دیگر، هرچند طبیعت نیازمند جامعهٔ سیاسی است، شکل‌گیری جوامع معیّن سیاسی معمولاً به توافق انسان‌ها وابسته است. همین طور، طبیعت طالب آن است که جامعه اصل حکومت‌کننده‌ای داشته باشد، اما طبیعت صورت خاصی از حکومت را تعیین نکرده است و فرد خاصی را برای مقام حکمرانی در نظر نگرفته است. در برخی از موارد، خدا مستقیماً حکمرانی را تعیین کرده است (مثلاً، شائول[3] یا داوود[4])؛ اما معمولاً جامعه است که نوع حکومت را معیّن می‌کند.

این نظریه که جامعهٔ سیاسی متکی بر نوعی توافق است اصلاً نظریهٔ جدیدی نبود، و

---

1. double-contract
2. *De legibus*
3. Saul
4. David

می‌توان سوابق آن را حتی در جهان باستان دید. در قرون وسطا یوهانس پاریسی[۱]، در اثر خود رسالهٔ دربارهٔ اختیارات شاه و پاپ[۲] (حدود ۱۳۰۳)، وضعی طبیعی را پیشفرض گرفت و معتقد بود که هرچند انسان‌های اولیه احتمالاً قرارداد معیّنی وضع نکرده بودند، همنوعان عاقل‌تر بعدی آنان با هم برپایهٔ قانونی عمومی می‌زیستند. و ژیل رُمی در قرن سیزدهم نظریهٔ قرارداد را یکی از تبیین‌های ممکن جامعهٔ سیاسی می‌دانست. در قرن شانزدهم ماریانا به این نظریه صراحت بخشید. در همین قرن، فرانسیس ویتوریایی، که دومینیکی بود، به نظریهٔ قرارداد اشاره کرد، و پس از او مولینای یسوعی هم همین کار را کرد، هرچند هیچ یک از آنان از این نظریه بیان بسیار روشنی به دست نداد. بدین‌ترتیب، یک سنّت روبه‌رشد نظریهٔ قرارداد اجتماعی در جریان بود؛ و بیان سوئارس از آن را باید در پرتو این سنّت دید. اما، در جریان زمان، این نظریه از فلسفهٔ حقوق قرون وسطا جدا شد. همان طور که دیدیم، این فلسفه زیر سلطهٔ ریچارد هوکر قرار داشت، و با واسطهٔ او، با صورتی رقیق‌شده، به لاک رسید. در هابز، اسپینوزا و روسو جای خالی این فلسفه محسوس است، هرچند واژه‌های قدیم گاهی محفوظ مانده‌اند. بنابراین، به طور مثال، بین نظریهٔ قرارداد سوئارس و نظریهٔ قرارداد روسو تفاوت بسیار زیادی وجود دارد. به همین دلیل، سخن‌گفتن از نظریهٔ قرارداد سوئارس، آنگاه که آدمی از این واژه نظریهٔ قراردادی را بفهمد که مورد اعتقاد روسو بوده است، گمراه‌کننده می‌نماید. مطمئناً پیوندی تاریخی وجود داشته است، اما زمینه، حال و هوا، و تفسیر این نظریه در آن فاصله دستخوش تغییری بنیادین شده است.

مسئلهٔ دیگری که برخی از مدرسیان عهد رنسانس خود را به آن مشغول کرده بودند مسئلهٔ روابط بین دولت‌های جداگانه بود. قبلاً در آغاز قرن هفتم قدیس ایسیدور (ایسیدوروس) سویلی[۳]، در اثر دایرةالمعارفیِ شگفت‌آور خود، علم اشتقاق کلمات[۴]، با استفاده از متون حقوقدانان رُمی، از قانون ملت‌ها[۵] و از کاربرد آن در جنگ سخن گفته بود. همچنین، در قرن سیزدهم قدیس ریموندوس پنافورتی[۶] در اثر خود، جامع توبه[۷]، به بررسی موضوع حق جنگ کردن پرداخت، درحالی‌که در نیمهٔ دوم قرن چهاردهم آثاری

1. John of Paris
2. *Tractatus de potestate regia et papali*
3. St. Isidore of Sevill
4. *Etymologies*
5. *ius gentium*
6. St. Raymund of Penafort
7. *Summa poenitentiae*

مثل دربارهٔ جنگ[1] نوشتهٔ یوهانس لِنیانویی[2]، استاد دانشگاه بولونیا، منتشر شدند. فرانسیس ویتوریایی (۱۴۸۰-۱۵۴۶) نیز از شهرت بسیار زیادی برخوردار بود. همان طور که شاگردانی مثل ملکیور کانو و دومینیک سوتو شهادت می‌دهند، اسپانیا احیای کلام را بیش از همه مدیون فرانسیس ویتوریایی بود، و حال آنکه انسان‌گرای اسپانیایی، بیوس، در نامه‌ای به اراسموس، ویتوریایی را بسیار ستود و گفت که ویتوریایی اراسموس را تحسین کرده و از او در برابر منتقدان دفاع کرده است. اما شهرت وسیع و جهانی ویتوریایی به دلیل مطالعاتی است که او در باب حقوق بین‌الملل داشت.

ویتوریایی دولت‌های مختلف را به معنایی تشکیل‌دهندهٔ جامعه بشری می‌دید، و «قانون ملت‌ها» را نه صرفاً قانون مقبول رفتار، بلکه دارای آن نیروی قانونی تلقی می‌کرد که «با توجه به کل جهان برپا شده است».[3] به نظر می‌رسد که موضع او کم‌وبیش به‌نحو زیر باشد: جامعه بدون وجود قوانینی که تخطی از آن‌ها متخلفان را مستوجب مجازات سازد نمی‌تواند به یکپارچگی خود دست یابد. این‌که باید چنین قوانینی وجود داشته باشند لازمهٔ قانون طبیعی است. بنابراین، تعدادی اصول قراردادی، مثل مصونیت نمایندگان رسمی، به‌وجود آمده‌اند که کل جامعه آن‌ها را قبول دارد، زیرا معلوم است که این‌گونه اصول، اصولی عقلانی و برای خیر عمومی‌اند. آن‌ها به‌نحوی از قانون طبیعی استخراج‌پذیرند و باید آن‌ها را دارندهٔ نیروی قانونی به شمار آورد. قانون ملت‌ها عبارت از رهنمودهایی برای خیر عمومی به معنای وسیع آن است، که یا مستقیماً به قانون طبیعی متعلق است یا به‌نحوی از آن استخراج‌پذیر است. «چیزی که عقل طبیعی در میان همهٔ ملت‌ها برپا کرده است قانون ملت‌ها نامیده می‌شود.»[4] به اعتقاد ویتوریایی، قانون ملت‌ها اعطاکنندهٔ حقوق و خالق الزام‌هاست. با وجود این، مجازات‌ها را فقط از طریق شهریاران می‌توان عملی ساخت. اما روشن است که برداشت ویتوریایی از قانون بین‌المللی به مفهوم قدرت بین‌المللی می‌انجامد، حتی اگر او خود چنین چیزی نگوید.

ویتوریایی، با استفاده از عقاید خود دربارهٔ جنگ و دربارهٔ حقوق سرخپوستان در خصوص اسپانیایی‌ها، در کتابش دربارهٔ هندیان [=سرخپوستان][5] روشن می‌سازد که به اعتقاد او قدرت فیزیکی، به خودی خود، به آدمی این حق را نمی‌دهد که مالکیت

1. *De bello*
2. John of Legnano
3. *De potestate civili*, 21.
4. *Ibid.*
5. *De Indis*

دیگران را سلب کند و شور و اشتیاق مبلّغ مسیحی به او این حق را نمی‌دهد که به جنگ با «کفار»[1] بپردازد. او در باب «بردگی»[2] موضع معمول الهی‌دانان زمان خود را پذیرفت؛ این‌که بردگی (همانند حبس با اعمال شاقهٔ جدید) یک اقدام کیفری است و مشروع است. اما این توافق را نباید حاکی از آن دانست که الهی‌دانان و فیلسوفان مدرسی در باب بردگی فقط سنت‌های معاصر خود را پذیرفتند. به طور مثال، مولینای یسوعی در این‌باره نمونهٔ جالبی است. او بدون این‌که در مطالعهٔ خود به نظریه‌پردازی قناعت کند، به بندرگاهی در لیسبون رفت و از تجار برده پرسش‌هایی کرد. وی در نتیجهٔ این گفت‌وگوهای بی‌پرده اعلام کرد که برده‌فروشی فقط کاری تجاری است و همهٔ مباحث مربوط به انگیزه‌های گرانقدر، مثل انگیزهٔ هدایت بردگان به مسیحیت، بی‌معنا خواهد بود.[3] او برده‌فروشی را محکوم کرد، اما آن‌جا که، به طور مثال، جانیان طبق سنت‌های کیفری زمانه‌اش به کشتی‌های جنگی سپرده می‌شدند پذیرفت که برده‌داری اقدامی کیفری و مشروع است.

سوئارس نظریهٔ قانون ملت‌ها را بسط داد. او خاطرنشان کرد که فرق‌گذاشتن بین قانون ملت‌ها و قانون طبیعی امری ضروری است. قانون ملت‌ها برخی از اعمال را به دلیلی درست و شایسته منع می‌کند، و بنابراین می‌توان گفت که برخی از اعمال را خطا می‌داند، اما قانون طبیعی اعمال را خطا نمی‌داند، بلکه برخی از اعمال را به دلیل این‌که خطا هستند منع می‌کند. این‌که باید، به طور مثال، معاهدات را رعایت کرد حکم قانون طبیعی است نه حکم قانون ملت‌ها. قانون ملت‌ها عبارت از سنّت‌هایی است که در بین همه یا تقریباً همهٔ ملت‌ها تثبیت شده است؛ اما قانونی نانوشته است، و این حقیقت آن را از قانون مدنی جدا می‌سازد. هرچند، به طور مثال، الزام به رعایت معاهده‌ای که بسته شده است از قانون طبیعی ناشی می‌شود، این حکم که باید پیشنهاد یک معاهده را، هرگاه به دلیل معقولی مطرح می‌شود، پذیرفت حکمی نیست که ملتزم‌شدن به آن از قانون طبیعی ناشی شده باشد؛ در این باره قانون نوشته‌شده‌ای هم وجود ندارد. این حکم یک سنّت نانوشته است که با عقل سازگار است و به «قانون ملت‌ها» تعلق دارد.

به اعتقاد سوئارس، مبنای عقلانی قانون ملت‌ها این واقعیت است که نسل آدمی، به‌رغم این‌که به ملت‌ها و دولت‌ها تقسیم می‌شود، وحدت روشنی را حفظ می‌کند.

1. the heathen
2. slavery
3. Cf. *De iustitia*, 1, 2, disp. 34-5.

سوئارس وجود «دولتی جهانی»[1] را شدنی یا مطلوب نمی‌دانست؛ اما در عین حال دریافت که دولت‌های منفرد، به معنایی کامل، قائم به خود نیستند. آن‌ها برای این‌که روابط خود با یکدیگر را قاعده‌مند سازند نیازمند نظامی حقوقی‌اند. قانون طبیعی این نیاز را به قدر کافی تأمین نمی‌کند. اما قرارداد ملت‌ها سنّت‌ها یا قوانین معیّنی آورده است که مطابق با قانون طبیعی هستند، اگرچه آن‌ها را دقیقاً نمی‌توان از آن استنتاج کرد. و این سنّت‌ها یا قوانین قانون ملت‌ها را تشکیل می‌دهند.

بحق گفته شده است که این نظریهٔ فرانسیس ویتوریایی که همهٔ ملت‌ها به معنایی تشکیل‌دهندهٔ جامعه‌ای جهانی‌اند و قانون ملت‌ها قانونی است که با توجه به کل جهان برپا شده است، چشم به راه آفرینش معقول حکومتی جهانی بود، درحالی‌که نظریهٔ قانون ملت‌های سوئارس بیشتر چشم به راه تأسیس دادگاهی بین‌المللی بود، دادگاهی که حقوق بین‌الملل را تفسیر کند و، بدون این‌که خودش حکومتی جهانی ــ که سوئارس آن را شدنی نمی‌دانست ــ باشد، احکامی واقعی به دست دهد.[2] این امر هر طور که باشد، روشن است که مدرسیان عهد رنسانس در بیشتر فلسفهٔ سیاسی و حقوقی خود نشان دادند که از عهدهٔ فهم مسائل عینی برمی‌آیند و حاضرند که آن‌ها را به نحوی «جدید» بپذیرند. اشخاصی مثل ویتوریایی، بلّارمینه و سوئارس، همگی بر این اعتقاد بودند که حاکمیت سیاسی، به معنایی، از مردم سرچشمه می‌گیرد، و به حقِ مقاومت در برابر حکمرانی قائل بودند که مستبدانه عمل می‌کند. آنان برحسب شیوه‌های حکومت معاصر خود به تفکر می‌پرداختند، اما نفهمیدند که موضوعی که از اهمیت درجهٔ اول برخوردار است صورت فعلی حکومت است. در عین حال، این واقعیت که برداشت آنان از جامعهٔ سیاسی و قانون بر قبول آشکار قانون اخلاق طبیعی بنا شده بود بیشترین نقطهٔ قوت آن بود. آنان فلسفهٔ سیاسی و حقوقی قرون وسطا را سامان و بسط دادند و آن را به قرن هفدهم منتقل ساختند. به طور مثال، گروتیوس مطمئناً مدیون مدرسیان بود. تصور می‌کنم که اعتقاد برخی از مردم این است که نظریهٔ حقوقی و سیاسی مدرسیان عهد رنسانس مرحله‌ای است در پیشرفت از چشم‌اندازی غالباً کلامی به چشم‌اندازی تحصل‌گرا؛ و این امر از نظر تاریخی شاید درست باشد. اما این نتیجه حاصل نمی‌شود که عرفی‌سازی بعدی نظریهٔ قانون طبیعی و سپس کنارگذاشتن آن، به معنایی، از نظر ترتیب زمانی یک پیشرفت فلسفی است.

---

1. World-State

2. Cf. *The Catholic Conception of International Law by* J. B. Scott, Ch. XIII.

فصل بیست و دوم

فرانسیس سوئارس (۱)

زندگی و آثار ــ ساختار و بخش‌های کتاب مباحث مابعدالطبیعی ــ مابعدالطبیعه به مثابهٔ علم به موجود ــ مفهوم موجود ــ اوصاف موجود ــ تفرد ــ تشابه ــ وجود خدا ــ ماهیت الهی ــ ذات و وجود ــ جوهر وعرض ــ وجوه ــ کمیت ــ نسبت‌ها ــ موجودات عقلانی ــ اشارات کلی ــ اتین ژیلسون و سوئارس

۱. فرانسیس سوئارس (۱۶۱۷ـ۱۵۴۸)، مشهور به معلّم والامقام[1]، در گرانادا[2] متولد شد و در سالامانکا قانون شرع را تحصیل کرد. او در سال ۱۵۶۴ وارد «انجمن یسوع»[3] شد و در موعد مقرر حرفهٔ استادی خود را با تدریس فلسفه در سگوویا[4] شروع کرد. او سپس در آویلا[5]، سگوویا، بایادولید[6]، رُم، آلکالا، سالامانکا، و کوئیمبرا به تدریس الهیات پرداخت. سوئارس، که کشیش و دینداری نمونه و پرهیزکار بود، دانشجو، دانشمند، و استاد بسیار خوبی هم بود؛ همهٔ حیات عقلانی خود را وقف تدریس، مطالعه و نوشتن کرد. او نویسنده‌ای خستگی‌ناپذیر بود، و آثارش در چاپ‌های جدید به ۲۳ جلد و در چاپ پاریس در سال ۱۸۵۶ـ۱۸۷۸ به ۲۸ جلد می‌رسند. مطمئناً بیشتر این آثار به مسائل الهیات مربوط بودند؛ و دربارهٔ بحث کنونی ما مهم‌ترین آثار او دو جلد مباحث مابعدالطبیعی (۱۵۹۷) و بزرگ‌ترین اثرش دربارهٔ قوانین (۱۶۱۲) هستند. می‌توان به دو اثر او دربارهٔ

---

1. *Doctor eximius*

2. Granada

۳. Society of Jesus (فرقهٔ یسوعیان)

4. Segovia

5. Avila

6. Valladolid

خداوند یگانه و سه‌گانه[1] (۱۶۰۶) و دربارهٔ شش روز آفرینش[2] (که پس از مرگ او در سال ۱۶۲۱ منتشر شد) نیز اشاره کرد.

سوئارس متقاعد شده بود که الهی‌دان باید از اصول مابعدالطبیعی و مبادی تفکر درکی ثابت و فهمی عمیق داشته باشد. او صریحاً می‌گوید که هیچ‌کس نمی‌تواند الهی‌دان کاملی باشد مگر این‌که ابتدا مبادی ثابت مابعدالطبیعه را به دست دهد. همین‌طور، او در اثر خود، مباحث مابعدالطبیعی، درصدد آن است که از مابعدالطبیعی مدرسی بحثی کامل و نظام‌مند به‌دست دهد؛ و، در واقع، این اثر او اولین اثر از این نوع آثار بود. این اثر بدین معنا ناقص بود که در آن علم‌النفس مابعدالطبیعی حذف شده بود؛ اما در رسالهٔ دربارهٔ نفس[3] (که پس از مرگ او در سال ۱۶۲۱ منتشر شد) آن بحث هم آمده بود. سوئارس نظام مقبول ارسطو را در مابعدالطبیعه رها کرد[4] و مابعدالطبیعه را به‌طور منظم به ۵۴ بحث تقسیم کرد و در تقسیمی فرعی بخش‌های آن را به دست داد، هرچند او در ابتدا جدولی را به دست داد که نشان می‌داد موضوعاتی که در فصل‌های پیاپی مابعدالطبیعهٔ ارسطو مطرحند در اثر خود او هم مورد بحث قرار می‌گیرند. در این اثر، تبحر شگفت‌آور نویسنده در مباحث، یا ارجاعات و اشارات او به نویسندگان یونانی، آبای کلیسا، یهودی، اسلامی، و مدرسی، و به اندیشمندان عهد رنسانس، مثل مارسیلیوس فیکینوس و پیکو دِلا میراندولا، آشکارا نمایان است. اما نیازی به گفتن نیست که سوئارس، کار را به گزارش تاریخی عقاید محدود نکرد؛ هدف او این بود که همواره دربارهٔ مسائل مطرح‌شده به پاسخی مثبت و عینی دست یابد. شاید او پرگو باشد، اما مطمئناً نظام‌مند سخن می‌گوید. به‌طور مثال، از حکم متبحرانهٔ غیرمدرسی این اثر می‌توان جملهٔ زیر را نقل کرد: «در این اثر همهٔ جدال‌های مهم مَدرسی به‌روشنی فراهم آمده و نقادانه مورد بررسی قرار گرفته‌اند و نتایجی که از آن‌ها گرفته شده‌اند از نظام واحدی برخوردارند».[5]

در فصل حاضر بیشتر به کتاب مباحث مابعدالطبیعی خواهم پرداخت. در فصل بعد،

1. *De Deo uno et trino*
2. *De opere sex dierum*
3. *Tractatus de anima*

۴. این که می‌دانیم که *مابعدالطبیعهٔ* ارسطو نه یک «کتاب» بلکه مجموعه‌ای از رساله‌هاست مطمئناً از اهمیت این تغییر [موضع] نمی‌کاهد.

5. M. Frischeisen-köhler and W. Moog: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*, p. 211; vol.III of F. Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12th edition.

محتوای کتاب رساله‌ای دربارهٔ قانون، یا دربارهٔ خداوند قانونگذار، در ده کتاب[1] را به بحث خواهم گذاشت. اثر اخیر نظریه‌های حقوقی مدرسی را به‌طور خلاصه آورده و سروسامان داده است، و در آن نویسنده به بسط نظریه‌های حقوقی و سیاسی توماس‌گرایانهٔ خود پرداخته است. در این زمینه، همین‌طور باید به اثر او، دفاع از ایمان کاتولیکی و رسولی در برابر خطاهای فرقهٔ انگلیکن، به همراه پاسخ به «دفاعیه» و «پیشگفتار آگاه‌کننده»ی اعلیحضرت جیمز پادشاه انگلستان[2] (۱۶۱۳) اشاره کرد. در این کتاب، سوئارس به این نظریهٔ بلاّرمینه معتقد بود که پاپ در امور اینجهانی قدرتی غیرمستقیم دارد و در مخالفت با این نظریه ــ نظریهٔ محبوب جیمز اول پادشاه انگلستان ــ دست به استدلال زد که پادشاهان اینجهانی حاکمیت خود را مستقیماً از خدا دریافت می‌کنند. همان‌طور که در فصل گذشته گفتم، جیمز اول آن کتاب را سوزانده بود.

۲. قبل از این‌که به خطوط کلی برخی از نظریه‌های فلسفی سوئارس بپردازم می‌خواهم در باب ساختار و ترتیب کتاب مباحث مابعدالطبیعی سخن بگویم.

در بحث (یا مباحثهٔ) نخست، سوئارس به ماهیت فلسفهٔ اولیٰ و مابعدالطبیعه می‌پردازد، و می‌گوید که در تعریف آن می‌توان گفت که مابعدالطبیعه دانشی است که به بررسی «موجود بماهو موجود»[3] می‌پردازد. دومین بخش کتاب با مفهوم موجود سروکار دارد، درحالی‌که مباحث سوم تا یازدهم، از اول تا آخر، صفات موجود[4] یا اوصاف متعالی وجود را مورد بحث قرار می‌دهند. موضوع بحث چهارم، وحدت کلی است، و وحدت فرعی و اصل فردیت در بحث پنجم مورد بررسی قرار می‌گیرند. بحث ششم به کلیات، و بحث هفتم به تمایزها می‌پردازد. سوئارس، پس از بررسی وحدت، به حقیقت (بحث هشتم) و خطا (بحث نهم) روی می‌آورد، و در بحث‌های دهم و یازدهم خیر و شر را بررسی می‌کند. مباحث دوازدهم تا بیست‌وهفتم با بررسی علت‌ها سروکار دارند: بحث دوازدهم به‌طور کلی با علت‌ها؛ مباحث سیزدهم و چهاردهم با علت مادّی؛ مباحث پانزدهم و شانزدهم با علت صوری؛ مباحث هفدهم تا بیست و دوم با علیت فاعلی؛ مباحث بیست‌وسوم و بیست‌وچهارم با علیت غایی سروکار دارند؛ و «علیت نمونه‌ای»[5]

1. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in X libros distributus*

2. *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iure fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae Regis*

3. being as being

4. *passiones entis*

5. exemplary causality

موضوع بحث بیست‌وپنجم است. سرانجام، بحث بیست‌وششم با روابط علت‌ها با معلول‌ها و بحث بیست‌وهفتم با روابط متقابل علت‌ها با یکدیگر سروکار دارد.

دومین جلد با تقسیم موجود به موجود نامتناهی و موجود متناهی (بحث بیست‌وهشتم) آغاز می‌شود. موجود نامتناهی یا الهی در دو بحث بعدی، یعنی وجود خدا در بحث بیست‌ونهم و ذات و صفات خدا در بحث سی‌ام، مورد بحث قرار می‌گیرند. سوئارس، در بحث سی‌ویکم، به‌طور کلی به بررسی موجود مخلوق نامتناهی می‌پردازد، و در بحث بعدی به‌طور کلی تمایز بین جوهر و اعراض را مطرح می‌کند. مباحث سی‌وسوم تا سی‌وششم شامل مابعدالطبیعهٔ جوهر سوئارس می‌شوند، و مباحث سی‌وهفتم تا پنجاه‌وسوم با مقولات عَرَضی مختلف سروکار دارند. آخرین بحث این کتاب، یعنی بحث پنجاه‌وچهارم، به دلیل وجود[1] می‌پردازد.

همان‌طور که قبلاً گذشت، کتاب مابعدالطبیعهٔ سوئارس نشان‌دهندهٔ مرحلهٔ انتقال از [نگارش] تفاسیر آثار ارسطو به [مرحلهٔ نوشتن] رساله‌های مستقل در مابعدالطبیعه و به‌طور کلی دروس فلسفی[2] است. حقیقت این است که می‌توان در بین پیشینیان سوئارس، مثلاً فونسکا، گرایش روبه‌رشدی را به خلاصی از زنجیری که رویکرد تفسیر تحمیل کرده بود دید؛ اما، در واقع، این سوئارس بود که منشأ روش جدید بحث بود. پس از زمان او [تألیف] دروس فلسفی و رساله‌های مستقل فلسفی، در درون و بیرون فرقهٔ یسوعی، رواج یافت. به‌علاوه، این قصد سوئارس که علم‌النفس عقلانی را نه در مابعدالطبیعه، بلکه به‌طور مستقل مورد بحث قرار دهد و آن را عالی‌ترین بخش «فلسفهٔ طبیعی» قرار دهد[3] بر نویسندگان بعدی مثل آریاگا و اوویِدو، که نظریهٔ نفس را بیشتر به فیزیک نسبت می‌دادند تا به مابعدالطبیعه، تأثیرگذار بود.[4]

یکی از ویژگی‌های مباحث مابعدالطبیعی سوئارس که باید بدان توجه داشت این است که در این کتاب بین مابعدالطبیعهٔ عمومی و خصوصی هیچ تفکیکی به‌عمل نیامده است. تمایز اخیر، از سویی، بین «هستی‌شناسی»[5] یا مابعدالطبیعهٔ عمومی و، از سوی دیگر، بین رشته‌های خاص مابعدالطبیعی مثل علم‌النفس، کیهان‌شناسی، و الهیات طبیعی

---

1. *entia rationis*
2. *Cursus Philosophici*
3. *Disp. metaph*., 1, 2, nn. 19-20.
۴. چنین طبقه‌بندی‌ای از علم‌النفس، بر وفق مطالب کتاب *دربارهٔ نفس* ارسطو است.
5. ontology

معمولاً به تأثیر کریستیان وولف[1] (۱۷۵۴-۱۶۷۹)، شاگرد لایبنیتس، منسوب است که دربارهٔ هستی‌شناسی، کیهان‌شناسی، علم‌النفس، الهیات طبیعی، و غیره، رساله‌های جداگانه‌ای نوشته بود. اما تحقیق بیشتر دربارهٔ تاریخ مدرسه‌گرایی در نیمهٔ دوم قرن هفدهم نشان داده است که تمایز بین مابعدالطبیعهٔ عمومی و خصوصی و استفاده از کلمهٔ «هستی‌شناسی» در توصیف مابعدالطبیعهٔ عمومی بر آثار وولف مقدم است. ژان ـ بابتیست دوئامل (۱۷۰۶-۱۶۲۴) در کتاب فلسفهٔ قدیم و جدید[2] یا فلسفهٔ عمومی[3] یا فلسفهٔ بورگوندی[4] (۱۶۷۸) کلمهٔ «هستی‌شناسی» را در توصیف مابعدالطبیعهٔ عمومی به‌کار برد. اما این بدان‌معنا نیست که تقسیم وولف از رشته‌های فلسفی اهمیت زیادی نداشته است یا استفادهٔ همیشگی کلمهٔ «هستی‌شناسی» را برای مابعدالطبیعهٔ عمومی نباید در وهلهٔ نخست به او نسبت داد.

۳. سوئارس می‌گوید[5] مابعدالطبیعه موجود را، تا آن‌جا که موجودی واقعی است، همچون موضوع شایسته‌[6]ی خود داراست. اما این سخن که مابعدالطبیعه‌دان با موجود بماهو موجود سروکار دارد عین این سخن نیست که مابعدالطبیعه‌دان با موجود بماهو موجود با تجرد کامل، از راه‌هایی که بدان طرق موجود به‌نحو ملموس ادراک می‌شود، یعنی با تجرد کامل از عمومی‌ترین انواع موجود یا موجود پست[7]، سروکار دارد. گذشته از همهٔ این‌ها، مابعدالطبیعه‌دان با موجود واقعی، با موجودی که به‌نحوی شامل موجود پست به مفهوم اخص[8] است، سروکار دارد.[9] بنابراین، مابعدالطبیعه‌دان نه‌تنها با مفهوم موجود به معنای دقیق کلمه، بلکه همچنین با اوصاف متعال موجود، با موجود نامخلوق و مخلوق، نامتناهی و متناهی، با جوهر و اعراض، و با انواع علت‌ها، سروکار دارد. اما مابعدالطبیعه‌دان با موجود مادّی به معنای دقیق کلمه سروکار ندارد: او با اشیاء مادّی فقط تا آن‌جا سروکار دارد که شناخت آن‌ها برای شناخت اقسام و مقولات کلی موجود ضروری است.[10] واقعیت این است که مفهوم موجود «مشترک لفظی»[11] است و بنابراین تا انواع گوناگون موجود به‌وضوح از یکدیگر متمایز نشوند نمی‌توان به‌درستی به

1. Christian Wolff
2. *Philosophia vetus et nova*
3. *Philosophia universalis*
4. *Philosophia Burgundica*
5. *Disp*. 1, 1, 24.
6. *obiectum adequatum*
7. *inferiora entis*
8. *inferiora entis secundum proprias rationes*
9. 1, 2, 11.
10. 1, 2, 24.
۱۱. analogous (مماثل)

شناخت آن دست یافت.[1] به‌طور مثال، مابعدالطبیعه‌دان در وهلهٔ نخست با جوهر غیرمادّی، و نه جوهر مادّی، سروکار دارد؛ اما تا آن‌جا که شناخت جوهر مادّی برای متمایزساختن آن از جوهر غیرمادّی و برای شناخت آن محمول‌های مابعدالطبیعی ـ که به آن دقیقاً در مقام جوهر مادّی متعلق هستند ـ ضروری است، مابعدالطبیعه‌دان باید به بررسی جوهر مادّی بپردازد.[2]

بدین‌ترتیب، همان‌طور که پیروان سوئارس معتقدند، گرایش مابعدالطبیعی بنیادی به توماس‌گرایی، با سوئارس تغییری نمی‌کند. مفهوم ارسطویی «فلسفهٔ اولیٰ» به مثابهٔ مطالعه یا علم به موجود بماهو موجود حفظ شده است. اما سوئارس بر این حقیقت اصرار داشت که مقصود از موجود، موجود واقعی است؛ مابعدالطبیعه‌دان فقط با مفهوم‌ها سروکار ندارد. همین‌طور، هرچند مابعدالطبیعه‌دان در وهلهٔ نخست با واقعیت غیرمادّی سروکار دارد، اما آن‌قدرها هم منحصر در واقعیت غیرمادّی نیست که نتواند دربارهٔ واقعیت مادّی چیزی بگوید. اما او واقعیت مادّی را فقط از دیدگاه مابعدالطبیعی، و نه از دیدگاه یک فیزیکدان یا ریاضیدان، مورد بررسی قرار می‌دهد؛ سوئارس آموزهٔ ارسطویی درجات انتزاع را پذیرفت. همین‌طور، باید توجه داشته باشیم که سوئارس بر اشتراک مفهوم موجود تأکید می‌نهاد؛ او قبول ندارد که مفهوم موجود «مشترک معنوی»[3] است. سرانجام، سوئارس، دربارهٔ هدف مابعدالطبیعه، معتقد بود که مابعدالطبیعه تفکر دربارهٔ حقیقت برای خود حقیقت است[4]؛ او در فضای آرام مابعدالطبیعهٔ ارسطویی و قدیس توماس باقی می‌ماند و زیر تأثیر گرایش‌های جدید به دانش قرار نمی‌گیرد که در فرانسیس بیکن به ظهور رسید.

۴. در دومین بحث، سوئارس از مفهوم موجود سخن می‌گوید: «مفهومِ صوریِ درست و کاملِ «موجود بماهو موجود»[5] مفهوم واحدی است» و «غیر از مفاهیم صوری سایر چیزهاست».[6] از آن‌جا که او در ادامه می‌گوید که عقیدهٔ عموم بر همین است و «اسکوتوس و همهٔ شاگردان او» از جملهٔ مدافعان آن هستند، به‌نظر می‌رسد که او مفهوم موجود را مشترک معنوی می‌داند و نه مشترک لفظی. پس ضروری است که در باب دیدگاه سوئارس در این مورد مطالبی را بیاوریم.

---

1. *Ibid.*
2. *Disp.*, 1, 2, 5.
3. univocal (تک‌معنا)
4. *Ibid.*, 1, 4, 2.
5. being as such
6. 2, 1, 9.

مفهوم صوری موجود، در وهلهٔ اول، مفهوم واحدی است، به این معنا که مستقیماً بر ماهیت خاصی یا نوع چیزی دلالت ندارد: مفهوم موجود بر موجودات کثیری که متفاوت از یکدیگرند دلالت ندارد، بلکه «بیشتر تا آن‌جا که مطابق با یکدیگر و همانند یکدیگرند»[۱] بر آن‌ها دلالت دارد. در واقع، مفهوم موجود غیر از مفهوم جوهر یا مفهوم عَرَض است: مفهوم موجود از چیزی که جوهر یا عرض است انتزاع می‌شود.[۲] نباید گفت که مفهوم موجود فقط وحدت در کلمه است، زیرا مفهوم کلمه بر [وضع] کلمه و استعمال آن تقدم دارد.[۳] به‌علاوه، «با مفهوم صوری موجود، مفهوم عینی کامل و بی‌واسطه‌ای مطابق است که آشکارا، نه بر جوهر یا عَرَض دلالت دارد و نه بر خدا یا مخلوق؛ مفهوم موجود تا آن‌جا که این موارد به‌نحوی در وجود شبیه و مطابق با یکدیگرند بر همهٔ این‌ها دلالت دارد».[۴] آیا این بدان‌معناست که، به‌طور مثال، یک جوهر مخلوق صورت موجودی دارد که واقعاً غیر از صورت یا صورت‌هایی است که آن را جوهر مخلوق خاصی می‌سازند؟ نه، انتزاع ضرورتاً مستلزم تمایز اشیاء یا صورت‌هایی نیست که واقعاً مقدم بر انتزاعند: اگر ذهن به ملاحظهٔ اشیاء بپردازد، نه آن‌طور که هر یک در خود وجود دارند، بلکه مطابق با شباهت آن‌ها با سایر چیزها، انتزاع کافی است.[۵] در مفهوم موجود بماهو موجود، ذهن فقط شباهت اشیاء با یکدیگر را می‌بیند، نه تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر را. حقیقت این است که موجودیت یک موجود واقعی به‌واسطهٔ وجود خود آن است که از آن جدایی‌ناپذیر است، یعنی واقعیت این است که وجود هر چیزی ذاتی آن چیز است؛ اما این فقط بدان‌معناست که مفهوم موجود بماهو موجود شامل «پست‌تر» از خود نیست.

بدین‌ترتیب، سوئارس می‌پذیرد که می‌توان مفهوم موجودی را به‌وجود آورد که دقیقاً واحد است؛ و او، در این باب، خود را با اسکوتوس در مقابل کایتان قرار می‌دهد. اما او بر این نکته اصرار دارد که [ساخت] این مفهوم کار ذهن است و «چون این مفهوم در خود شیء موجود است، در واقع چیزی متمایز از موجودات پست‌تری نیست که در آن موجود است. عقیدهٔ عمومی کل مکتب قدیس توماس بر همین است».[۶] پس چرا اصرار او بر این است که مفهوم موجود حاکی از واقعیت است؟ اگر مفهوم موجود حاکی از

1. *Ibid.*
2. 2, 1, 10.
3. 2, 1, 13.
4. 2, 2, 8.
5. 2, 2, 15.
6. 2, 3, 7.

واقعیت باشد، پس موجود بماهو موجود عبارت از چیست و چگونه به [ردهٔ] پست‌تر از خود متعلق است؟ آیا به‌نظر نمی‌رسد که اگر مفهوم موجود بماهو موجود حاکی از واقعیت باشد، باید حاکی از چیزی در موجودات پست‌تر، یعنی در اشیاء موجود باشد، که غیر از آن موجود ذاتی یا وجودی است که خاص هر چیزی است؟ و، اگر این‌گونه نباشد، آیا این نتیجه به‌دست نمی‌آید که مفهوم موجود بماهو موجود حاکی از واقعیت نیست؟

سوئارس «موجود» را به مثابهٔ یک وصف، یعنی حاکی از فعل وجودداشتن، از «موجود» به مثابهٔ یک اسم، یعنی حاکی از چیزی که ذاتی واقعی دارد، خواه واقعاً وجود داشته باشد خواه وجود نداشته باشد، متمایز می‌سازد. «ذات واقعی» چیزی است که مستلزم تناقض و برداشت صِرف ذهن نیست. بله، «موجود» به منزلهٔ یک وصف به مفهومی پروبال می‌دهد که «در همهٔ اشیاء واقعاً موجود مشترک است، زیرا آن‌ها در واقعیت موجود[یافتهٔ خویش] شبیه و مطابق یکدیگرند» و این نکته هم در مفاهیم صوری و هم در مفاهیم عینی معتبر است.[1] همین‌طور می‌توانیم مفهوم «موجود» را به منزلهٔ یک اسم ادراک کنیم، مشروط بر این‌که این مفهوم از واقعیت موجود فقط انتزاع شده باشد و نه استخراج.

به‌نظرم نمی‌رسد که تکرار این سخن که می‌توانیم مفهوم واحد موجود را بسازیم بتواند برای مشکلاتی که می‌توان مطرح کرد پاسخ بسیار کاملی باشد؛ اما مایلم اکنون اشاره کنم که چرا سوئارس این مفهوم را مشترک معنوی [= تک‌معنا] نمی‌نامد.

برای این‌که مفهومی مشترک معنوی باشد، کافی نیست که آن مفهوم به معنای واحدی در رده‌های پست مختلف و کثیری که با یکدیگر رابطهٔ برابری دارند اطلاق‌پذیر باشد.[2] بنابراین، سوئارس به جای مفهوم واحد نیازمند مفهوم مشترک معنوی بود؛ او نیازمند این بود که آن مفهوم در پست‌تر از خود به‌نحو واحدی به‌کار رود. در واقع، می‌توانیم مفهوم صوری موجودی بسازیم که واحد است و دربارهٔ اختلاف بین موجودات پست‌تر چیزی نمی‌گوید؛ اما هیچ موجود پست‌تری بیرون از قلمرو موجود نیست. وقتی که مفهوم موجود به مفاهیم انواع گوناگون موجود محدود[3] شود چیزی که صورت می‌پذیرد این است که به‌نظر می‌رسد وضوح هر شیء، مطابق با نحوهٔ وجودش، از وضوح آن شیء

---

1. 2, 4, 4.

2. 2, 2, 36; 39, 3, 17

3. *contrahitur*

به‌واسطهٔ مفهوم موجود، از صراحت بیشتری برخوردار است.[۱-۲] اما این بدان‌معنا نیست که گویی از بیرون به مفهوم موجود چیزی افزوده می‌شود. برعکس، مفهوم موجود روشن‌تر و معیّن‌تر است. برای این‌که به‌درستی معلوم شود که رده‌های پست‌تر، نوع معیّنی از موجودات هستند، در واقع مفهوم موجود باید محدودتر شود؛ اما این کار آنچه را که قبلاً در مفهوم جای داده شده است معیّن‌تر می‌سازد. بنابراین، مفهوم اخیر نمی‌تواند مشترک معنوی باشد.

۵. در سومین بحث، سوئارس به بررسی اوصاف موجود بماهو موجود[۳] می‌پردازد. اوصاف آن فقط سه‌تاست، یعنی وحدت و حقیقت و خیر.[۴] اما این اوصاف به موجود چیز مشخصی را اضافه نمی‌کنند. وحدت حاکی از این است که موجود یکپارچه است؛ و این یکپارچگی به موجود فقط امتناع تقسیم، و نه چیزی مشخص، را می‌افزاید.[۵] حقیقت شناخت[۶] به خود فعل چیزی واقعی نمی‌افزاید، بلکه حاکی از وجود متعلَق شناخت است، آن‌طور که حکم وجودش را بیان می‌کند.[۷] اما حقیقت شناخت در حکم یا فعل ذهنی یافت می‌شود و غیر از حقیقت متعالی[۸] است که دلالت بر وجود شیء دارد و حاکی از آن نوع شناخت یا مفهوم عقلانی است که شیء را آن‌طور که هست نشان می‌دهد یا می‌تواند نشان دهد.[۹] همین انطباق شیء با ذهن را باید، در وهلهٔ نخست، انطباق یک رابطه با ذهن الهی دانست و فقط در وهلهٔ دوم انطباق آن با ذهن آدمی است.[۱۰] خیر هم به معنای کمال هر چیز است، هرچند همین‌طور حاکی از گرایش به کمال یا استعداد آن در چیز دیگر است. اما این دلالت ضمنی به چیزی که خیر نامیده می‌شود مطلقاً چیزی نمی‌افزاید؛ آن، به تعبیر درست، یک رابطه هم نیست.[۱۱] بنابراین، هیچ‌یک از این اوصاف سه‌گانهٔ استعلایی خدا به موجود چیز مشخصی نمی‌افزایند.

۶. در بحث پنجم، سوئارس مسئله فردیت را بررسی می‌کند. همهٔ چیزهایی که واقعاً موجودند ــ همهٔ چیزهایی که می‌توانند «بی‌واسطه» وجود داشته باشند ــ افراد و

---

1. *expressius, per maiorem determinationem.*
2. 2, 6, 7.
3. *passiones entis in communi*
4. 3, 2, 3.
5. 4, 1-2.
6. truth of knowledge (*veritas cognitionis*)
7. 8, 2, 9.
8. *veritas transcendentalis*
9. 8, 7, 25.
10. 8, 7, 28-9.
11. 10, 1, 12.

اشخاص هستند.[1] کلمهٔ «بی‌واسطه» برای خارج کردن آن دسته از اوصاف عمومی موجود آورده شده است که نمی‌توانند بی‌واسطه وجود داشته باشند، یعنی می‌توانند فقط در موجودات شخصی و منفرد وجود داشته باشند. سوئارس با اسکوتوس موافق است که فردیت به طبیعت مشترک چیزی واقعی می‌افزاید؛ اما این آموزهٔ اسکوتوس را رد می‌کند که «این بودن» (ائیّت)[2] «از نظر صوری» غیر از طبیعت خاص است.[3] پس، فردیت به طبیعت مشترک چه چیزی می‌افزاید؟ «فردیت به طبیعت مشترک چیزی می‌افزاید که از نظر ذهنی غیر از آن طبیعت است، [بلکه] متعلق به آن مقوله، و (همراه با طبیعت) از لحاظ مابعدالطبیعی، همان فصل[4] فردی است که انواع را محدود می‌کند و فرد را می‌سازد».[5] به گفتهٔ سوئارس، این سخن که چیزی که افزوده می‌شود از نظر ذهنی غیر از طبیعت خاص است عین این سخن نیست که آن موجودی عقلانی[6] است؛ او از قبل با اسکوتوس موافق بود که آن را شخص واقعی[7] بنامد. بدین‌ترتیب، در پاسخ به این سؤال که آیا جوهر «خودبه‌خود»[8] فردیت می‌یابد، سوئارس پاسخ می‌دهد که اگر عبارت «خودبه‌خود» به طبیعت خاص به معنای دقیق آن دلالت داشته باشد پاسخ آن منفی است، اما اگر کلمه‌های «خودبه‌خود» به معنای «به‌واسطهٔ هستی یا وجود خودش» باشد پاسخ آن مثبت است. اما باید افزود که هستی یا وجود نه‌تنها خواص معقول[9] بلکه افراد متمایز[10] را هم در بر دارد، و دو موجود به‌واسطهٔ تمایزی ذهنی از یکدیگر جدا و باز شناخته می‌شوند. سوئارس بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که از اشیاء مخلوق سخن می‌گوید، و نه از جوهر الهی؛ اما در بین اشیاء مخلوق هم برای جوهرهای غیرمادّی و هم برای جوهرهای مادّی آموزهٔ واحدی را به‌کار می‌گیرد. نتیجه این‌که او آموزهٔ توماسی مادهٔ متعیّن[11] را به منزلهٔ تنها اصل فردیت رد می‌کند.[12] در مورد جوهری مرکّب، یعنی مرکّب از مادّه و صورت، «اصل کافی فردیت، اتحاد این مادّه و این صورت با هم است، و صورت اصل اساسی است و خودبه‌خود برای مرکب، به منزلهٔ شیئی فردیِ نوعِ خاص، که از نظر عددی یکی لحاظ شده است، کفایت می‌کند. این نتیجه‌گیری... موافق با عقیدهٔ

---

1. 5, 1, 4.
2. *haecceitas*
3. 5, 2, 8-9.
4. *differentia*
5. 5, 2, 16.
6. *ens rationis*
7. *aliquid reale*
8. by itself
9. *ratio specifica*
10. *differentia individualis*
11. *materia signata*
12. 5, 3.

دوراندوس و تولتوس است؛ اسکوتوس، هنری گِنتی، و اسم‌گرایان به چیزی که در اصل غیر این است[1] معتقد نیستند.»[2] کاملاً درست است که چون شناخت ما بر تجربهٔ اشیاء محسوس مبتنی است ما غالباً افراد را طبق «مواد» خاص به خود آن‌ها یا طبق اعراض آن‌ها، مثل کمیت، که در مادّه جای دارند، از یکدیگر متمایز می‌کنیم؛ اما اگر جوهری مادّی را در خود در نظر بگیریم و نه در صِرف رابطه‌اش با حالت شناختمان، فردیت آن را در وهلهٔ نخست باید به عنصر اصلی و بنیادی آن، یعنی صورت، نسبت داد.[3]

۷. سوئارس پس از بررسی تفصیلی آموزهٔ علت‌ها، در بحث بیست‌وهشتم به تقسیم موجود به موجود نامتناهی و موجود متناهی می‌رسد. این تقسیم‌بندی بنیادی است، اما آن را می‌توان «با نام‌ها و مفاهیم مختلفی» انجام داد.[4] به‌طور مثال، موجود را می‌توان به موجود بنفسه[5] و موجود بالغیر[6]، به موجود ضروری‌الوجود و موجود ممکن‌الوجود، یا به «موجود ذاتی»[7] و «موجود برحسب بهره‌مندی»[8] تقسیم کرد. اما این تقسیم‌بندی‌ها و تقسیم‌بندی‌های مشابه معادل یکدیگرند، به این معنا که همهٔ آن‌ها تقسیم موجود به خدا و مخلوقاتند آنچنان‌که کل موجودات را دربر می‌گیرند.

بدین‌ترتیب، این سؤال مطرح می‌شود که آیا حمل موجود بر خدا و مخلوقات به‌نحو «مشترک لفظی»[9] یا به‌نحو «مشترک معنوی»[10] یا «با تشبیه»[11] است. سوئارس خاطرنشان می‌کند[12] که آموزهٔ اشتراک لفظی به اشتباه به پتروس آورئولی منسوب است. سوئارس این آموزهٔ اسکوتوسی را رد می‌کند که «موجود مستقیماً حاکی از مفهومی است که میان خدا و مخلوقات مشترک است و بنابراین بر آن‌ها به‌نحو مشترک معنوی، و نه با تشابه، حمل می‌شود».[13] اما اگر موجود بر خدا و مخلوقات با تشابه حمل بشود، آیا تشابه مورد بحث، همان‌طور که کایتان یاد داد، فقط «تشابه در تناسب»[14] است یا، همان‌طور که مثلاً فونسکا معتقد بود، تشابه در تناسب همراه با «تشابه در نسبت»[15] است؟ به اعتقاد سوئارس، تشابه مورد بحث نمی‌تواند تشابه در تناسب باشد، زیرا «هر

1. *in re non dissentiunt*
2. 5, 6, 15.
3. 5, 6, 17.
4. 28, 1, 6.
5. *ens a se*
6. *ens ab alio*
7. being by essence
8. being by participation
9. equivocally
10. univocally
11. analogically
12. 28, 3, 1.
13. 28, 3, 2.
14. analogy of proportionality
15. analogy of attribution

تشابه در تناسب واقعی شامل عنصری از استعاره است»، درحالی‌که «در این تشابه وجودی استعاره‌ای در کار نیست».[1] بنابراین، تشابه مورد بحث باید تشابه در نسبت و، در واقع، تشابه در نسبت ذاتی باشد. «هر مخلوقی برحسب رابطه‌ای که با خدا دارد، یعنی آن‌قدر که از وجود (*esse*) خدا بهره‌مند است یا به‌نحوی از وجود خدا تقلید می‌کند، موجود است و، چون وجود دارد، بیش از وابستگی عَرَض به جوهر ذاتاً به خدا وابسته است».[2]

۸. در بحث بعد (۲۹) سوئارس به این مسئله می‌پردازد که آیا می‌توان بدون وحی و به یاری عقل به‌وجود خدا پی برد. او قبل از هر چیز به بررسی نوعی «استدلال فیزیکی» می‌پردازد که در واقع مبتنی بر حرکت مورد اعتقاد ارسطو است. نتیجه‌گیری سوئارس آن است که این استدلال نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند. به اعتقاد او، اصلی که این استدلال مبتنی بر آن است، یعنی هر چیزی که حرکت می‌کند به‌سبب چیزی به حرکت درمی‌آید[3]، غیریقینی است. به‌نظر می‌رسد که برخی چیزها محرک خودشان هستند، و این در مورد حرکت آسمان که خود را برحسب صورت خود یا نیرویی ذاتی به حرکت درمی‌آورد صادق است. «پس، چگونه می‌توان به یاری اصولی غیریقینی در اثبات وجود خدا برهان درستی به‌دست داد؟»[4] اگر آن اصل به‌درستی فهمیده شود، از عکس خود محتمل‌تر است، اما در عین حال «به‌کمک کدام استدلال ضروری یا بدیهی می‌توان با تکیه بر این اصل اثبات کرد که جوهری غیرمادّی وجود دارد؟»[5] حتی اگر بتوان نشان داد که محرکی مورد نیاز است، این نتیجه به‌دست نمی‌آید که محرک‌ها کثیر نیستند، چه رسد به این‌که محرکْ فعل محض غیرمادّی باشد. سخن سوئارس این است که نمی‌توان با استدلال‌هایی که از «فیزیک» گرفته می‌شوند اثبات کرد که خدا همچون جوهر و فعل محض غیرمادّی و نامخلوق است. برای نشان‌دادن این‌که خدا وجود دارد باید به استدلال‌های مابعدالطبیعی روی آورد.

قبل از هر چیزی نشاندن اصلِ مابعدالطبیعیِ هرچه ایجاد می‌شود به وسیلهٔ غیر ایجاد می‌شود[6] به‌جای اصل هر چیزی که حرکت می‌کند به‌سبب چیزی به حرکت درمی‌آید ضرورت دارد.[7] صدق این اصل تابع صدق بدیهی این امر است که هیچ چیز نمی‌تواند خود را

1. 28, 3, 11.
2. 28, 3, 16.
3. *omne quod movetur ab alio movetur*
4. 20, 1, 7.
5. 29, 1, 8.
6. *omne quod fit, ab alio fit*
7. 29, 1, 20.

ایجاد کند. براساس این اصل مابعدالطبیعی می‌توان به‌صورت زیر دلیل آورد:[1] «هر موجودی یا ایجاد شده یا ایجاد نشده (نامخلوق) است. اما همهٔ موجودات جهان نمی‌توانند ایجاد شده باشند. بنابراین، ضرورتاً چیزی وجود دارد که ایجاد نشده است، بلکه نامخلوق است». صدق مقدمهٔ کبریٰ را می‌توان بدین‌نحو روشن کرد. موجودی که ایجاد یا ساخته شده است با «چیز دیگری» ایجاد شده است. خود این «چیز دیگر» یا ایجاد شده یا ایجاد نشده است. اگر ایجاد نشده باشد، پس موجودی نامخلوق است. اگر ایجاد شده باشد، پس آنچه این «چیز دیگر» در وجود یافتن خود به آن وابسته است خود آن هم یا ایجاد شده یا ایجاد نشده است. بنابراین، به منظور دوری از پسروی (تسلسل) یا «دور» نامتناهی (یعنی این‌که الف به‌واسطهٔ ب، ب به‌واسطهٔ پ، پ به‌واسطهٔ الف ایجاد شده باشد)، فرض موجودی نامخلوق ضرورت دارد. سوئارس، در بحث خود دربارهٔ عدم امکان پسروی نامتناهی[2]، بین این‌که علت در نفس خود وابسته و فرعی است[3] و علت به‌طور عَرَضی وابسته و فرعی است[4] فرق می‌گذارد؛ اما روشن می‌کند که حتی در مورد دوم هم پسروی نامتناهی را غیرممکن می‌داند. بدین‌ترتیب، او عقیده‌ای مخالف با عقیدهٔ قدیس توماس را می‌پذیرد. اما می‌گوید که حتی اگر کسی امکان پسروی نامتناهی را در سلسلهٔ علت‌های عَرَضی وابسته و فرعی بپذیرد، این امر مسیر اصلی استدلال را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، زیرا این سلسلهٔ نامتناهی از ازل به علت خارجی عالی‌تری وابسته است. اگر وابسته نمی‌بود، اصلاً هیچ علیت یا خلقی وجود نمی‌داشت.

باری، این استدلال مستقیماً ثابت نمی‌کند که خدا وجود دارد: هنوز باید ثابت کرد که فقط یک موجود نامخلوق وجود دارد. سوئارس قبل از هر چیزی استدلال می‌کند که «هرچند معلول‌های فردی، که اگر جدا از هم در نظر گرفته شوند، ثابت نمی‌کنند که سازندهٔ همهٔ چیزها، زیبایی کل جهان و کل چیزهایی که در جهان جای دارند، یکی است، ارتباط و نظم شگفت‌آور به‌قدر کافی ثابت می‌کنند که یک موجود نخستینی هست که هر چیزی زیر حاکمیت اوست و از او سرچشمه می‌گیرد».[5] سوئارس در مقابل این اعتراض که جهان می‌تواند زیر حاکمیت چندین حاکم باشد نشان می‌دهد که می‌توان ثابت کرد که کل جهان محسوس از علت فاعلی واحدی ناشی می‌شود. علت یا علت‌های

---

1. 29, 1, 21.
2. 29, 1, 25-40.
3. *causae per se subordinatae*
4. *causae per accidens subordinatae*
5. 29, 2, 7.

جهان باید عاقل باشند؛ اما چندین علت عاقل نمی‌توانند در ایجاد و حکمرانی بر معلول واحدی که اتحادی حساب‌شده دارد همدیگر را همراهی کنند، مگر این‌که تابع علت عالی‌تری باشند که آنان را همچون اندام یا ابزار به‌کار گیرد.[1] اما ایراد محتمل دیگری هم وجود دارد. آیا ممکن نیست جهان دیگری باشد که مخلوقِ علتِ نامخلوقِ دیگری باشد؟ سوئارس قبول دارد که خلقت جهانی دیگر غیرممکن نیست، اما می‌گوید که دلیلی بر این فرض وجود ندارد که جهان دیگری وجود داشته باشد. با این حال، بر فرض امکان [وجود جهانی دیگر]، استدلال از راه جهان به «وحدتِ»[2] خدا، به تعبیر درست، فقط در مورد آن چیزهایی شدنی است که می‌توان با تجربه و استدلال بشری آن‌ها را شناخت. بنابراین، او نتیجه می‌گیرد که در باب یگانگی موجود نامخلوق باید برهانی پیشینی به‌دست داد.

سوئارس بر این نکته واقف است که هر برهان پیشینی به معنای دقیق کلمه پیشینی نیست: استنتاج وجود خدا از علت وجود او غیرممکن است، زیرا وجود خدا علتی ندارد. «حتی اگر وجود خدا علتی داشته باشد، خدا را آن‌قدر دقیق و کامل نمی‌شناسیم که بتوانیم او را، به تعبیری، به‌واسطهٔ مبادی خودِ او ادراک کنیم.»[3] با وجود این، اگر در مورد خدا، از قبل، چیزی به‌نحو پسینی اثبات شده باشد، می‌توانیم در مقامی باشیم که به‌نحو پیشینی از یک صفت به صفت دیگری استدلال کنیم.[4] «هرگاه به‌نحو پسینی اثبات شده باشد که خدا وجودش ضروری و وابسته به خود (موجود در خود)[5] است، می‌توان از طریق آن به‌نحو پیشینی به اثبات این صفت دست یافت که ناممکن است وجودِ ضروری و وابسته به خودِ دیگری باشد، و در نتیجه می‌توان اثبات کرد که خدا وجود دارد.»[6] به عبارت دیگر، استدلال سوئارس این است که می‌توان اثبات کرد که باید یک موجود ضروری وجود داشته باشد و بنابراین می‌توان قاطعانه اثبات کرد که نمی‌تواند بیش از یک موجود ضروری وجود داشته باشد. او چگونه اثبات می‌کند که فقط یک موجود ضروری می‌تواند وجود داشته باشد؟ او نشان می‌دهد که، برای این‌که کثرت موجودات ممکن است ماهیت مشترکی داشته باشد، ضروری است که فردیت هر یک به‌نحوی[7] بیرون از ذات ماهیت باشد؛ زیرا، اگر فردیت برای این ماهیت امری ذاتی باشد، این

1. 29, 2, 21.
2. unicity
3. 29, 3, 1.
4. *Ibid*.
5. *ens a se*
6. 29, 3, 2.
7. *aliquo modo*

ماهیت تکثیرپذیر نخواهد بود. اما در مورد موجود نامخلوق غیرممکن است که فردیت آن به‌نحوی غیر از ماهیت آن باشد، زیرا ماهیت آن همان وجود آن است، و وجود همواره فردی است. استدلال مذکور چهارمین استدلال سوئارس است.[1] او سپس[2] می‌گوید: «هرچند برخی از این استدلال‌هایی که مورد بررسی قرار گرفتند شاید، هرگاه جدا از یکدیگر در نظر گرفته شوند، آن‌قدر عقل را متقاعد نسازند که آدم خودسر و بدجنسی نتواند راه‌های گریز از آن‌ها را بیابد، با وجود این، همهٔ این استدلال‌ها بسیار سودمندند و، مخصوصاً اگر با هم در نظر گرفته شوند، حقیقت مذکور را به وضوح اثبات می‌کنند».

۹. سوئارس در ادامه به بررسی ماهیت خدا می‌پردازد. او در آغاز بحث سی‌ام خاطرنشان می‌سازد که مسئلهٔ وجود خدا و مسئلهٔ ماهیت خدا نمی‌توانند کاملاً جدا از یکدیگر باشند. او این نظر خود را نیز تکرار می‌کند که، هرچند شناخت ما از خدا شناختی پسینی است، می‌توانیم در مواردی به‌نحو پیشینی از یک صفت به صفت دیگری استدلال کنیم. او پس از این اشارات مقدماتی در ادامه نشان می‌دهد که خدا موجود کامل است و، به منزلهٔ خالق، در خود همهٔ کمالات را دارد و قادر به انتقال آن‌هاست؛ اما او همهٔ آن‌ها را به‌نحو واحدی دارا نیست. خدا آن کمالاتی را که در خود محدودیت یا نقصی ندارند به‌نحو صوری[3] داراست. به‌طور مثال، کمالی مثل حکمت، با این‌که در انسان‌ها به‌نحوی محدود و ناقص موجود است، در مفهوم صوری خود محدودیت یا نقصی ندارد و می‌توان آن را به‌نحو صوری بر خدا حمل کرد.[4-5] این‌گونه کمالات به‌طور کامل[6] در خدا وجود دارند، زیرا نمی‌توان حکمتی را که مخلوقات دارای آن هستند بر خدا حمل کرد؛ با وجود این، مفهوم مشابه صوری‌ای برای حکمت وجود دارد که می‌توان آن را، حتی به‌نحو مشترک لفظی، بر خدا حمل کرد. اما کمالاتی که ایجاب می‌کنند که موجودی که آن‌ها را دارد در مقولهٔ معیّنی جای بگیرد می‌توان گفت که خدا آن‌ها را فقط،[7] و نه به‌نحوی صوری، دارد.

---

1. 29, 3, 11.
2. 29, 3, 31.
3. *formaliter*
4. *salva analogia, quae inter Deum et creaturam semper intercedit*
5. 30, 1, 12.
6. *eminenter*
7. *modo eminenti*

سوئارس در بخش‌های بعدی نشان می‌دهد که خدا نامتناهی،[1] فعل محض و بدون ترکیب[2]، حاضر مطلق[3]، ثابت و ازلی، ولی مختار[4]، واحد[5]، نادیدنی[6]، ادراک‌ناپذیر[7]، وصف‌ناپذیر،[8] حی، و جوهر عقلانی و قائم به ذات[9] است. او سپس علم الهی[10] و ارادهٔ الهی[11] و قدرت الهی را مورد بررسی قرار می‌دهد. سوئارس در بخش مربوط به علم الهی نشان می‌دهد که خدا به مخلوقات ممکن‌الوجود و به اشیاء موجود آگاه است و سپس می‌گوید که مسئلهٔ علم خدا به حوادث محتمل‌الوقوع آینده و مشروط را، با این‌که مسئله‌ای مابعدالطبیعی است، نمی‌توان بدون رجوع به منابع الهیاتی به‌درستی مورد بحث قرار داد، «و بنابراین کاملاً از آن صرف‌نظر می‌کنم».[12] اما او به خود این اجازه را می‌دهد که بگوید اگر سخنانی مثل «اگر پتروس در این‌جا بود گناه کرده بود» دارای حقیقت معیّنی است، این حقیقت ممکن نیست برای خدا ناشناخته باشد. این‌که آن‌ها حقیقت معیّنی دارند از این‌که حقیقت معیّنی ندارند بسیار محتمل‌تر[13] است، به این معنا که پتروس مذکور در مثال بالا یا گناه کرده یا گناه نکرده است و، هرچند ما نمی‌توانیم بدانیم که چه اتفاقی افتاده است، خدا می‌تواند آن را بداند. اما، همان‌طور که سوئارس در مباحث مابعدالطبیعی خود از بحث بیشتر دربارهٔ این موضوع صرف‌نظر کرد، من هم از بحث آن صرف‌نظر می‌کنم.

۱۰. سوئارس به موضوع موجود متناهی می‌رسد و نخست از ذات موجود متناهی آنچنان‌که متناهی است، از وجود آن، و از تمایز بین ذات و وجود در موجود متناهی بحث می‌کند. او نخست به خطوط کلی استدلال کسانی می‌پردازد که معتقدند وجود (*esse*) و ذات واقعاً در مخلوقات متمایز از یکدیگرند. «به‌نظر می‌رسد که عقیدهٔ قدیس توماس همین باشد و تقریباً همهٔ توماس‌گرایان اولیه، که آن را بدان‌معنا فهمیده‌اند، از آن تبعیت کرده‌اند.»[14] دومین نظری که سوئارس مطرح کرده است این است که «از لحاظ صوری» وجود مخلوق غیر از ماهیت مخلوق، و همچون «وجه»[15] آن ماهیت است. «این عقیده به

1. 30, 2.
2. 30, 3-5.
3. 30, 7.
4. 30, 8-9.
5. 30, 10.
6. 30, 11.
7. 30, 12.
8. 30, 13.
9. 30, 14.
10. 30, 15.
11. 30, 16.
12. 30, 15, 33.
13. *multo probabilius*
14. 31, 1, 3.
15. mode (حالت)

اسکوتوس منسوب است».[۱] سومین نظر او این است که ذات و وجود در مخلوق فقط به‌نحو ذهنی (صرفاً عقلی)[۲] غیر از یکدیگرند. به اعتقاد سوئارس[۳]، آلکساندر هیلز و دیگران، و از جمله اسم‌گرایان، به این نظر معتقد بودند. خود سوئارس هم به این نظر معتقد بود، مشروط بر این‌که مقصود از «وجود» وجود بالفعل باشد و «ذات» واقعاً ذات باشد. «و تصور می‌کنم که چنین عقیده‌ای، اگر این‌گونه توضیح داده شود، کاملاً درست باشد».[۴] به اعتقاد سوئارس، غیرممکن است که چیزی ذاتاً و صورتاً همچون موجودی واقعی و بالفعل از چیزی متمایز از خود تشکیل شده باشد. نتیجه این‌که وجود نمی‌تواند متمایز از ذات باشد، همچون وجهی که متمایز از ذات یا ماهیت[۵] است[۶]. دیدگاه درست همین است.[۷] اگر واژه‌های «وجود» و «ذات» به ترتیب حاکی از موجود بالفعل[۸] و موجود بالقوه یا ممکن‌الوجود[۹] دانسته شوند، پس مطمئناً تمایزی واقعی وجود دارد؛ اما این تمایز فقط تمایز در بین وجود و عدم وجود است، زیرا یک ممکن‌الوجود یک موجود نیست و قوهٔ وجود آن فقط قوه‌ای منطقی است، یعنی تصور آن مستلزم تناقض نیست. اما اگر «ذات» و «وجود» به معنای ذات بالفعل و وجود بالفعل دانسته شوند، همان‌طور که در بحث کنونی باید به این معنا فهمیده شوند، تمایز بین آن‌ها تمایزی ذهنی با مبنایی عینی[۱۰] است. می‌توانیم ماهیت‌ها یا ذات‌های اشیاء را مجرد از وجود آن‌ها مورد بررسی قرار دهیم، و مبنای عینی توانایی ما بر این کار این واقعیت است که وجود هیچ مخلوقی ضروری نیست. اما این واقعیت که وجود هیچ مخلوقی ضروری نیست به این معنا نیست که هرگاه به‌وجود بیابد وجود و ذات آن واقعاً متمایز از یکدیگرند. شما وجود شیء را که کنار گذاشتید، کل شیء را کنار گذاشته‌اید. از سوی دیگر، سوئارس نشان می‌دهد که انکار تمایز واقعی بین ذات و وجود به این نتیجه نمی‌انجامد که مخلوق ضرورتاً وجود دارد.

وجود و ذات با هم موجودی ذاتاً واحد[۱۱] تشکیل می‌دهند؛ اما این ترکیب به معنایی قیاسی یک «ترکیب» است، زیرا فقط عناصری که واقعاً متمایزند می‌توانند با هم ترکیبی

1. 31, 1, 11.
2. *tantum ratione*
3. 31, 1, 12.
4. 31, 1, 13.
5. *ex natura rei*
6. 31, 6, 9.
7. 31, 6, 13-24.
8. actual being (*ens in actu*)
9. potential or possible being (*ens in potentia*)
10. *distinctio rationis cum fundamento in re*
11. *ens per se unum*

واقعی را تشکیل دهند. وحدت ذات و وجود در تشکیل موجودی ذاتاً واحد فقط به این معنا «ترکیب» نامیده می‌شود که قابل قیاس با آن معنایی باشد که بدان معنا وحدت مادّه و صورت، یعنی دو عنصر واقعاً متمایز، یک ترکیب نامیده می‌شود.[۱] به علاوه، در این نقطه، وحدت ذات و وجود غیر از وحدت مادّه و صورت است که اولی در همهٔ مخلوقات یافت می‌شود و حال آنکه دومی محدود به اجسام است. ترکیب مادّه و صورت، ترکیبی فیزیکی است و بنیاد تغییر فیزیکی را تشکیل می‌دهد، درحالی‌که ترکیب ذات و وجود، ترکیبی مابعدالطبیعی است. ترکیب ذات و وجود متعلق به وجود مخلوق، چه روحانی و چه مادی، است. این سخن که این ترکیب ترکیبی عقلانی[۲] است در تناقض با این سخن نیست که این ترکیب متعلق به وجود مخلوق است، زیرا دلیل این‌که این ترکیب متعلق به وجود مخلوق است، نه ویژگی ذهنی تمایز بین ذات و وجود، بلکه بیشتر مبنای عینی این تمایز ذهنی است، یعنی این حقیقت که مخلوق، وجودی ضروری یا در خود [= قائم به ذات] (*a se*) ندارد.

سوئارس به بررسی ایرادی می‌پردازد که از این دیدگاهش ناشی می‌شود، یا به‌نظر می‌رسد ناشی بشود، که وجودِ مخلوق در عنصری بالقوه و محدود واقع نیست و در نتیجه وجود مخلوق، وجودی کامل و نامتناهی است. گفته می‌شود که اگر وجود، آن فعلی نباشد که در عنصری بالقوه واقع شده باشد، پس در آن واقع نیست، و در نتیجه وجودی ماندگار است. اما، به اعتقاد سوئارس[۳]، وجودِ یک مخلوق به خودش و به هستی خودش محدود است، و نیازمند چیزی متمایز از خود نیست که آن را محدود کند. وجود به پایهٔ ذاتش به‌واسطهٔ خودش محدود می‌شود؛ وجود در خارج یا در واقع[۴] به‌واسطهٔ خدا محدود می‌شود. می‌توان دو نوع محدودیت و انقباض، یعنی مابعدالطبیعی و فیزیکی، را از هم جدا کرد. «محدودیت (انقباض)[۵] مابعدالطبیعی نیازمند تمایزی بالفعل و واقعی بین عوامل محدودشده و محدودکننده نیست، بلکه تمایز در مفاهیم با مبنایی عینی کافی است؛ و بنابراین می‌توانیم بپذیریم (اگر بخواهیم به زبان عموم مردم سخن بگوییم) که ذات با نظر به وجودْ متناهی و محدود شده است و، برعکس، وجود سبب این‌که فعلِ ذاتِ خاصی است متناهی و محدود شده است.»[۶]

1. 31, 13, 7.
2. *compositio rationis*
3. 31, 13, 18.
4. *effective*
5. *contractio*
6. *Ibid.*

درخصوص محدودیت‌های فیزیکی، هر فرشته در باب محدودیت خود نیازمند مبدئی ذاتی بجز جوهر بسیط خود نیست، و حال آن‌که یک جوهر مرکّب در اثر عوامل یا مبادی ذاتی سازندهٔ خود محدود می‌شود. این گفته با این سخن برابری می‌کند که یک جوهر مرکّب هم به‌واسطهٔ خودش محدود می‌شود، زیرا چیزی متمایز از آن عوامل ذاتی سازنده‌ای نیست که در واقع همراه با یکدیگرند.

پس، دیدگاه سوئارس همین است: «از آن‌جا که وجود چیزی جز ذاتی نیست که فعلیت یافته باشد، در نتیجه، همان‌طور که ذات متحقق از لحاظ صوری به‌واسطهٔ خودش، یا به‌واسطهٔ مبادی ذاتی خودش، محدود می‌شود، همین‌طور هم وجود مخلوق، محدودیت خود را از ذات داراست، نه به این دلیل که ذاتْ امر بالقوه‌ای است که وجود در آن واقع است، بلکه به این دلیل که وجود در واقع چیز دیگری جز خود ذات متحقق نیست.»[1] در باب بحث بین سوئارس و مخالفان توماس‌گرای او دربارهٔ موضوع تمایز بین ذات و وجود، در محافل مدرسی مطالب فراوانی نوشته شده است؛ اما، هر طرف که برحق بوده باشد، دست‌کم روشن است که به‌هیچ‌وجه قصد سوئارس این نبود که ویژگیِ ممکن‌بودنِ وجودِ مخلوق را تضعیف کند. مخلوق خلق شده و وجودش ممکن است، اما چیزی که خلق شده باشد یک ذات محقّق، یعنی یک ذات موجود، است، و تمایز ذات و وجود آن فقط تمایزی ذهنی است، هرچند این تمایز ذهنی بر ویژگی ممکن‌بودن وجود مخلوق مبتنی است و به سبب همین ویژگی هم ممکن شده است. البته هر دو گروه، توماس‌گرایان و سوئارس‌گرایان، موافقند که مخلوق وجودشِ ممکن است. اختلاف آنان در تحلیل معنای ممکن‌بودن وجود است. هرگاه توماس‌گرایان می‌گویند که بین ذات و وجود در مخلوق تمایزی واقعی وجود دارد، مقصود آنان این نیست که این‌دو عامل جدایی‌پذیرند، بلکه به این معناست که یکی یا هر دو آن‌ها می‌توانند در حالت جدایی فعلیت خود را حفظ کنند؛ و هرگاه سوئارس‌گرایان می‌گویند که این تمایز یک تمایز ذهنی بامبنای عینی است، مقصودشان این نیست که مخلوق وجودش ضروری است، به این معنا که نمی‌تواند وجود نداشته باشد. اما قصد ندارم که از دو طرف این جدال جانبداری کنم؛ بازتاب‌هایی را هم که ممکن است، در متن فلسفهٔ معاصر بریتانیای کبیر، مطرح باشند مطرح نخواهم کرد.

1. *Ibid.*

۱۱. سوئارس به موضوع جوهر و عَرَض روی می‌آورد و می‌گوید[1] این عقیده که تقسیم بین جوهر و عَرَض در باب موجود مخلوق، تقسیمی بی‌واسطه و کافی است «چنان عمومیت یافته است که همه آن را بدیهی به‌شمار آورده‌اند. بنابراین، این عقیده به‌جای آن‌که نیازمند برهان باشد نیازمند توضیح است. این را که در بین مخلوقات، برخی چیزها جوهر و برخی چیزها عَرَض‌اند تغییر و دگرگونی مستمر اشیاء ثابت می‌کند». اما موجود بر جوهر و عَرَض به‌نحو مشترک معنوی حمل نمی‌شود: موجود بر این‌دو به‌نحو مشترک لفظی حمل می‌شود. بله، بیشتر مردم، همچون کایتان، فکر می‌کنند که تشابه [= اشتراک] مورد بحث فقط تشابه در تناسب است؛ «اما من فکر می‌کنم که در این باب باید همان سخنی راگفت که می‌گوید موجود در مورد خدا و در مورد مخلوقات مشترک است، یعنی این‌که در این‌جا، به تعبیر درست، نه تشابه در تناسب بلکه فقط تشابه در نسبت است».[2]

در مخلوقات، جوهر نخستین (یعنی جوهر موجود، که غیر از جوهر ثانوی[3] یا کلی است) همان جوهر فرد[4] است؛[5] و «جوهر فرد» ماهیت عقلانی یک شخص است.[6] اما سوئارس این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهد که آیا قوام ذاتی[7]، که یک ماهیت یا ذات را جوهر فرد مخلوق می‌سازد، چیزی ایجابی و متمایز از ماهیت است. برطبق یک عقیده، وجود و قوام ذاتی یکی هستند؛ از همین‌رو، چیزی را که جوهر فرد بودن به ماهیت اضافه می‌کند وجود است. «اکنون فراوان می‌توان در بین الهی‌دانان جدید به این عقیده برخورد».[8] اما سوئارس نمی‌تواند با این نظریه موافق باشد، زیرا او بر این باور نیست که وجود واقعاً از ماهیت یا ذاتِ تحقق‌یافته متمایز است. «ذات تحقق‌یافته و وجود آن واقعاً از هم متمایز نیستند. بنابراین، تا آن‌جا که قوام ذاتی از ذات تحقق‌یافته متمایز است، باید از وجود آن ذات هم متمایز باشد».[9] بنابراین، جوهر فرد بودن یا قوام ذاتی‌داشتن، که یک چیز را از هر «کمکی» بی‌نیاز می‌کند (یعنی یک چیز را جوهر می‌کند)، نمی‌تواند، تا آن‌جا که چیزی اضافه بر ذات یا ماهیت تحقق یافته است، همان وجود باشد. اگر چیزی [اضافه بر ذات یا ماهیت تحقق‌یافته باشد]، قوام ذاتی به یک ذات یا ماهیت تحقق‌یافته چه چیزی

1. 32, 1, 4.
2. 32, 2, 12.
3. *substantia secunda*
4. *suppositum*
5. 34, 1, 9.
6. 34, 1, 13.
7. subsistence (*subsistentia*)
8. 34, 4, 8.
9. 34, 4, 16.

را اضافه می‌کند؟ وجود بماهو وجود صرفاً به معنای وجود بالفعل داشتن است: این‌که موجودی وجود دارد، به‌خودی خود، تعیین نمی‌کند که آیا وجودِ جوهری دارد یا وجود عَرَضی. «اما قوام ذاتی حاکی از وجه معیّنی از وجودداشتن است»[1]، یعنی به‌منزلهٔ جوهر وجودداشتن و نه ملازم با یک جوهربودن، همان‌طور که عَرَض ملازم با یک جوهر است. بنابراین، قوام ذاتیْ چیزی را اضافه می‌کند. اما آنچه قوام ذاتی اضافه می‌کند وجهی از وجودداشتن، یعنی نحوه‌ای از وجودداشتن، است و نه خود وجود؛ قوام ذاتی نحوهٔ وجود را تعیین می‌کند و به جوهرْ کمال آن را، در سطح وجود،[2] می‌دهد. بنابراین، قوام ذاتی‌داشتن یا جوهر فردبودنِ به ذات یا ماهیت تحقق‌یافته یک وجه[3] را اضافه می‌کند، و قوام ذاتی از لحاظ وجه غیر از ماهیتی است که قوام ذاتی آن ماهیت است، همان‌طور که یک وجهِ شیء غیر از خودِ شیء است.[4] بنابراین، ترکیب بین آن‌ها ترکیب یک وجه با شیء تعدیل‌یافته است.[5] بدین‌ترتیب، قوامِ ذاتیِ مخلوق عبارت از «یک وجهِ جوهری است و، در نهایت، ماهیت جوهری را به کمال می‌رساند و شیء را وابسته به خود (قائم بالذات)[6] و ادراک‌ناپذیر می‌سازد».[7]

۱۲. در این‌جا به نظریهٔ سوئارس در باب «وجوه»[8]، که آن را بسیار مورد استفاده قرار می‌دهد، می‌رسیم. به‌طور مثال، او می‌گوید که احتمالاً «نفس ناطقه، حتی وقتی که به بدن متصل است، وجه مثبتی از قوام ذاتی دارد، و، وقتی که (از بدن) جداست، به وجه مثبت جدیدی از وجود دست نمی‌یابد، بلکه فقط از وجه مثبت اتحاد با بدن محروم می‌شود».[9] پس، در آدمی، نه تنها «وجهی» وجود دارد که در آن نفس و بدن در پیوند با یکدیگرند، بلکه همین‌طور نفس، حتی وقتی که در بدن است، وجه خاص به خود دارد که قوام ذاتی ناقصی دارد؛ و آنچه به هنگام مرگ به وقوع می‌پیوندد این است که وجه اتحاد نابود می‌شود، هرچند نفس وجه قوام ذاتی خاص خود را حفظ می‌کند. در جوهرهای محض مادّی، هم صورت و هم مادّه، علاوه بر وجه اتحاد، وجوه خاص خود را دارند؛ اما این وجه ناقص[10] فقط مادّه است که پس از جدایی صورت و مادّه حفظ می‌شود. صورت جوهری محض مادّی، مثل نفس ناطقه، که صورت بدن است، پس از

1. 34, 4, 24.
2. *in ratione existendi*
3. mode (*modus*)
4. 34, 4, 33.
5. 34, 4, 39.
6. *per se*
7. 34, 5, 1.
8. modes
9. 34, 5, 33.
10. partial mode (*modus partialis*)

فساد جوهر هیچ وجهی از قوام ذاتی را حفظ نمی‌کند.[1] صورت مادّی به وجه وجود خاص خود یا قوام ذاتی ناقص خاص خود دست نیافته است[2]، اما ماده به آن دست یافته است. نتیجه این که خدا می‌توانست مادّه را بدون هرگونه صورتی حفظ کند.[3]

۱۳. سوئارس در بحث مفصّل خود دربارهٔ انواع گوناگون اعراض به موضوع کمیّت توجه زیادی دارد. قبل از هر چیز، این عقیده را باید پذیرفت که کمیت واقعاً غیر از جوهر مادّی است، «زیرا با این‌که شاید اثبات حقیقت آن به‌قدر کافی از راه عقل طبیعی ممکن نباشد، با وجود این از راه اصول کلامی، مخصوصاً به دلیل آیین «عشای ربّانی»[4]، صدق آن ثابت شده است. در واقع، عقل طبیعی، که با این راز به آگاهی رسیده است، می‌فهمد که این حقیقت (بیش از عقیدهٔ مخالف آن) با طبایع خود اشیاء موافق و سازگار است. بنابراین، نخستین دلیل چنین عقیده‌ای این است که در آیین عشای ربّانی، خدا کمیت را از جوهرهای نان و شراب جدا ساخت...»[5] این تمایز باید تمایزی واقعی باشد، زیرا، اگر این تمایز فقط تمایزی صوری باشد، کمیت نمی‌تواند صرف‌نظر از چیزی که برای آن یک وجه است وجود داشته باشد.

ملاحظاتی که از الهیاتِ آیینِ عشای ربّانی به‌دست می‌آیند در بحث سوئارس دربارهٔ اثر صوری کمیت[6] نیز پدیدار می‌شوند، و او آن را در امتداد کمّی اجزائی می‌یابد که استعداد اشغال مکان را دارند. «در عشای ربّانی در بدن مسیح، علاوه بر تمایز جوهری اجزاء مادّه، امتداد کمّی اجزاء هم وجود دارد، زیرا، هرچند اجزاء آن بدن بالفعل امتداد مکانی ندارند، قدری ممتد و در ارتباط با یکدیگر منظم هستند که، اگر به‌نحوی ماوراءالطبیعی مورد ممانعت قرار نگیرند، باید امتداد مکانی بالفعل داشته باشند. آن‌ها این (نخستین) امتداد را از کمیت دریافت می‌کنند، و اگر بدون کمیت نباشند برای آن‌ها غیرممکن است که بدون امتداد باشند».[7]

۱۴. درخصوص «نسبت‌ها»[8]، سوئارس معتقد است که در مخلوقات آن‌گونه نسبت‌های واقعی وجود دارند که مقولهٔ خاصی را تشکیل می‌دهند.[9] اما یک نسبت

1. 34, 5, 35.
2. 34, 5, 42.
3. 34, 5, 36.
4. Eucharist
5. 40, 2, 8.
6. formal effect of quanity (*effectus formalis quantitatis*)
7. 40, 4, 14.
8. relations
9. 47, 1.

واقعی، هرچند از صورتی واقعی حکایت می‌کند، چیزی متمایز از هر صورت مطلق نیست: نسبت واقعی، درواقع، با صورت مطلقی که در ارتباط با چیز دیگری است یکی است.[1] مثالی را در نظر بگیرید: دو شیء سفیدی که یکی نسبت به دیگری نسبتِ واقعیِ شباهت را دارد. این نسبت واقعی، خود، واقعاً چیزی غیر از سفیدی شیء نیست: این نسبت واقعی همین سفیدی (که «صورت مطلق» لحاظ شده) است که با سفیدی شیء دیگر مشابه است. به اعتقاد سوئارس، همین انکار تمایز واقعی بین نسبت و موضوع نسبت،[2] در تناقض با این ادعا نیست که نسبت‌های واقعی به مقولهٔ خودشان تعلق دارند، زیرا، «همان‌طور که بعداً دربارهٔ فعل و انفعال و سایر مقولات خواهیم گفت، تمایز بین مقولاتِ فقط تمایزی ذهنی بر مبنای عینی[3] است».[4]

فقط نسبت‌های واقعی می‌توانند به مقولهٔ نسبت متعلق باشند؛ زیرا نسبت‌های ذهنی[5] موجوداتی واقعی نیستند و بنابراین نمی‌توانند به مقولهٔ شخص[6] متعلق باشند.[7] اما این نتیجه به دست نمی‌آید که همهٔ نسبت‌های واقعی به مقولهٔ نسبت متعلق‌اند. اگر دو شیءِ سفید وجود داشته باشند، یکی واقعاً شبیه به دیگری است، اما اگر یکی از آن‌ها از بین برود یا سفیدی خود را از دست بدهد، نسبت واقعی شباهت هم از دست می‌رود. اما، به اعتقاد سوئارس، نسبت‌هایی واقعی وجود دارند که از ذات موضوع خود جدایی‌ناپذیرند. به‌طور مثال، این در ذات یک موجود مخلوق است که به خالق وابسته است: «به‌نظر نمی‌رسد که موجود مخلوق بدون نسبت استعلایی بتواند با چیزی به تصور درآید یا وجود داشته باشد که به آن وابسته است. به‌نظر می‌رسد که قوه و نقص موجود مخلوق همان‌گونه که مخلوق است به‌ویژه عبارت از همین نسبت باشد».[8] همچنین، «مادّه و صورت چنان نسبت متقابل، درست و واقعی با هم دارند که اساساً در وجود خود آن‌ها جای دارد؛ و بنابراین، تعریف هر چیز به‌واسطهٔ نسبتی است که با دیگری دارد».[9] این نسبت‌ها، که سوئارس آن‌ها را نسبت‌های استعلایی[10] می‌نامد،

---

1. 47, 2, 22.

۲. این عقیده که بین یک نسبت واقعی و مبنای آن همواره تمایزی واقعی وجود دارد «عقیدهٔ توماس‌گرایان قدیم» از جمله کاپرئولوس و کایتان است (۴۷، ۲، ۲).

3. *distinctio rationis cumaliquo fundamento in re*

4. 47, 2, 22.

5. mental relations (*relationes rationis*)

6. *ad aliquid*

7. 47, 3, 3.

8. 47, 3, 12.

9. 47, 3, 11.

10. *relationes transcendentales*

نسبت‌های ذهنی نیستند؛ آن‌ها نسبت‌هایی واقعی‌اند، اما نمی‌توانند آن‌گاه که موضوعشان باقی است از بین بروند، همان‌طور که نسبت‌های مقولی (یعنی، نسبت‌های متعلق به مقولهٔ نسبت) می‌توانند از بین بروند. نسبت مقولی‌گونه‌ای عَرَض است که به‌واسطهٔ چیزی به‌دست می‌آید که در وجود ذاتی آن کار گذاشته شده است، اما هر نسبت استعلایی، گویی (ظاهراً)[1]، فصلی است که تشکیل‌دهنده و کامل‌کنندهٔ ذات هر چیزی است که اثبات شده باشد که یک نسبت است.[2] هر رابطهٔ مقولی به «یک عَرَض، که کل وجود آن به غیرْ موجود، یا به غیرْ باقی، یا به غیرْ منوط[3] است، تعریف می‌شود.[4] ممکن است به نظر برسد که این تعریف شامل نسبت‌های استعلایی هم می‌شود؛ اما «تصور می‌کنم که عبارت کل وجودی که وجودش به غیر است،[5] اگر به معنای دقیقی که در پایان بخش پیشین توضیح داده شد فهمیده شود، نسبت‌های استعلایی را خارج کند، زیرا آن دسته از موجودات که نسبت استعلایی دارند با چیز دیگر آن‌قدر مرتبط نیستند که کل وجود آن‌ها فقط عبارت از نسبت با آن شیء دیگر باشد».[6] سوئارس در ادامه نشان می‌دهد که یک نسبت مقولی نیازمند موضوع، مبنا (مثلاً، سفیدی یک شیء سفید) و رابطهٔ نسبت است.[7] اما یک نسبت استعلایی نیازمند این سه شرط نیست. به‌طور مثال، «نسبت استعلایی مادّه با صورت هیچ مبنایی ندارد، بلکه مبنا به‌طور کامل در خود مادّه جای دارد».[8]

به اعتقاد سوئارس، دو مثال بالا دربارهٔ نسبت استعلایی، یعنی نسبت مخلوق با خالق و نسبت مادّه و صورت با یکدیگر، نباید آدمی را به این تصور رهنمون کند که بین مخلوق و خالق نسبتی متقابل وجود دارد. خالق نسبتی واقعی با بخشی از مخلوق دارد، اما نسبت خالق با مخلوق نسبتی عقلانی[9] است.[10] اسم‌گرایان معتقدند[11] که خدا نسبت‌هایی واقعی در زمان دارد، نه به این معنا که خدا کمالات تازه‌ای کسب می‌کند بل به این معنا که، مثلاً، در واقع خدا خالق است و، چون خلقت در زمان روی می‌دهد، خدا در زمان با مخلوقات خود نسبت برقرار می‌کند. اما سوئارس چنین عقیده‌ای را رد می‌کند.[12] اگر نسبت امری

---

1. *quasi*
2. 47, 4, 2.
3. *ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere*
4. 47, 5, 2.
5. *cuius totum esse est esse ad aliud*
6. 47, 6, 5.
7. 47, 6-9.
8. 47, 4, 2.
9. *relatio rationis*
10. 47, 15, 6.
11. 47, 15, 16.
12. 47, 15, 17-28.

واقعی باشد، خدا دریافت‌کنندهٔ عَرَضی در زمان می‌شود که قولی بیهوده است؛ و این سخن که نسبت تقرب به خدا[1] و نه در وجود خداوند[2] است (تمایزی که به ژیلبر دُ لا پوره[3] منسوب است) سخن بی‌فایده‌ای است، زیرا نسبت باید در موضوعی جای داشته باشد و، اگر در مخلوق جای نداشته باشد، باید در خدا جای داشته باشد.

۱۵. بحث نهایی سوئارس (بحث ۵۴) به موضوع موجودهای عقلانی[4] اختصاص دارد. او می‌گوید که، هرچند در نخستین بحث گفته است که موجودهای عقلانی در موضوع خاص مابعدالطبیعه جای نمی‌گیرند، تصور او بر این است که باید اصول عمومی مربوط به این عنوان را مورد بحث قرار دهد. دربارهٔ این موضوع هیچ کس جز مابعدالطبیعه‌دان نمی‌تواند به بحث و بررسی بپردازد، حتی اگر این عنوان ظاهراً به‌طور غیرمستقیم و به‌نحو انضمامی[5] به موضوع بحث او مربوط شود.[6]

سوئارس، پس از تمایز نهادن میان معانی ممکن و مختلف عبارت موجود عقلانی، می‌گوید که معنی آن، به‌تعبیر صحیح، عبارت است از «آن چیزی که فقط در ذهن وجودی عینی دارد» یا «آن چیزی که با ذهنْ موجود تصور می‌شود، حتی اگر به‌خودی خود وجودی نداشته باشد».[7] به‌طور مثال، نابینایی وجود محصّلی از ناحیهٔ خود ندارد، هرچند «تصور می‌رود» که موجودی است. هرگاه می‌گوییم که کسی نابیناست، مقصودمان این نیست که در آدمی چیز محصّلی وجود دارد که کلمهٔ «نابینایی» به آن دلالت می‌کند؛ مقصودمان این است که او از بینایی محروم است. اما سوئارس می‌گوید که فکر می‌کنم این محرومیت چیز موجودی است. نسبت صرفاً ذهنی مثال دیگری برای موجود عقلانی است. یک «پندار»[8] یا بنایی صرفاً خیالی، که نمی‌تواند جدا از ذهن وجود داشته باشد، از این جمله است؛ آن فقط وجودی ذهنی و خیالی دارد.

دربارهٔ این‌که چرا این موجودات عقلانی را می‌سازیم سه دلیل می‌توان آورد. قبل از هر چیز، عقل آدمی می‌کوشد که سلب‌ها و فقدان‌ها را بشناسد. این‌ها به‌خودی خود هیچ چیز نیستند، اما ذهن، که به مثابهٔ ابژهٔ خودش موجود است، نمی‌تواند آن چیزی را تصور کند که به‌خودی خود چیزی جز میانجی موجودات[9] نیست، یعنی گویی که یک موجود

1. *assistere Deo*
2. *inesse Deo*
3. Gilbert de La Porrée
4. *entia rationis*
5. *quasi ex obliquo et concomitanter*
6. 54, *introd*
7. 54, 1, 6.
8. chimera
9. *ad modum entis*

است. دوم، عقل ما، که ناقص است، در تلاش خود برای شناخت چیزی که نمی‌تواند آن را آن‌طور که در خود هست بشناسد، گاهی باید نسبت‌هایی را وارد کند که در مقایسهٔ آن چیز با چیز دیگر نسبت‌هایی واقعی نیستند. سومین دلیل عبارت است از قدرت ذهن در ساختن تصورات مرکّبی که نمی‌توانند در بیرون از ذهن نظیری عینی داشته باشند، حتی اگر تصورات اجزاء با چیزی برون‌ذهنی مطابقت کنند. به‌طور مثال، می‌توانیم به تصور چیزی بپردازیم که بدن اسب و سر انسان داشته باشد.

در مورد وجود موجودات واقعی و موجودات عقلانی نمی‌توان مفهومی داشت که دربارهٔ این‌ها مشترک باشد، زیرا موجودات عقلانی نمی‌توانند ذاتاً از وجود (*esse*) بهره‌مند باشند. صِرف وجودداشتن در ذهن به معنای بودن نیست، اما در اندیشه یا ذهن ساخته می‌شود. بنابراین، نمی‌توان گفت که موجودات عقلانی ذات دارند. همین امر آن‌ها را از اعراض متمایز می‌سازد. با وجود این، موجود عقلانی برحسب «تشابهی» که به‌وجود دارد موجود نامیده شده است، زیرا «موجود عقلانی»، به‌نحوی، براساس وجود بنا نهاده شده است.[۱]

موجودات عقلانی معلول عقلی هستند که به تصور آن چیزی می‌پردازد که گویی موجود است و حال آن‌که وجودی واقعی ندارد.[۲] حواس و میل و اراده علت‌های موجودات عقلانی نیستند، هرچند تخیل می‌تواند علت آن‌ها باشد؛ و در این خصوص، «تخیل آدمی به‌نحوی بهره‌ای از قدرت عقل دارد»، و شاید آن‌ها را هرگز جز با همکاری عقل پدید نمی‌آورد.[۳]

انواع سه‌گانهٔ موجودات عقلانی عبارتند از سلب‌ها، فقدان‌ها و نسبت‌ها (ی صرفاً ذهنی). تفاوت سلب با فقدان، در وهلهٔ نخست، در این است که فقدان حاکی از نبودِ صورت در موضوعی است که به‌گونهٔ طبیعی استعداد داشتن آن صورت را دارد، حال آن‌که سلب حاکی از نبودِ صورت است بدون این‌که برای داشتن آن صورت استعدادی طبیعی وجود داشته باشد.[۴] به‌طور مثال، نابینایی یک فقدان است؛ اما بی‌بال‌بودن آدمی یک سلب است. به اعتقاد سوئارس[5]، مکان خیالی و زمان خیالی، که بدون «موضوع» در نظر گرفته شوند، سلب‌ها هستند. نسبت‌های منطقی، به‌طور مثال، جنس و نوع، موضوع

1. 54, 1, 9.
2. 54, 2, 15.
3. 54, 2, 18.
4. 54, 5, 7.
5. 54, 5, 21.

و محمول، مقدم و تالی، که «معقولات ثانوی»[1] هستند، صرفاً ذهنی و بنابراین موجودات عقلانی هستند، هرچند بی‌جهت شکل نگرفته‌اند بلکه مبنایی عینی دارند.[2]

۱۶. سوئارس در صفحات زیادی از کتاب مباحث مابعدالطبیعی، مسائل مورد نظر را تا پیامدهای مختلف آن‌ها پی‌گیری می‌کند، و توجه دارد که معانی مختلف واژهٔ مورد نظر را از یکدیگر متمایز سازد. او نشان می‌دهد که اندیشمندی تحلیلی است، به این معنا که به کلی‌گویی‌های وسیع، برداشت‌های شتابزده یا نتیجه‌گیری‌های کلی مبتنی بر مطالعهٔ ناقصِ جنبه‌های مختلف مسئلهٔ مورد بحث قانع نیست؛ او دقیق، پرکار، و جامع‌نگر است. البته نمی‌توان انتظار داشت که اثر او حاوی تحلیلی باشد که برآورندهٔ همهٔ مطالب تحلیل جدید باشد: واژه‌ها و تصوراتی که او در قالب آن‌ها می‌اندیشید تا حدود زیادی در مدارس مرسوم بودند و مسلم گرفته می‌شدند. در واقع، می‌توان مطالب مختلفی را از نوشته‌های سوئارس خارج ساخت و آن‌ها را با واژه‌های متداول‌تر امروزی بیان کرد. به‌طور مثال، این سخن او را که صِرف در ذهن «وجودداشتن» در واقع اصلاً به معنای وجودداشتن نیست بلکه متصوربودن و در ذهن ساخته‌شدن است می‌توان به تمایز بین انواع گوناگون جملاتی تعبیر کرد که با رجوع به معنای منطقی آن‌ها ــ که غیر از صورت نحوی آن‌هاست ــ تجزیه و تحلیل می‌شوند. اما باید یک اندیشمند گذشته را در موقعیت تاریخی او دید، و اگر سوئارس در پرتو آن گونه سنّت فلسفی دیده شود که بدان متعلق بود، هیچ تردیدی نمی‌توان داشت که او استعداد تحلیل بسیار بالایی داشت.

به گمان من، نمی‌توان انکار کرد که سوئارس ذهنی تحلیلی داشت. اما اعتقاد بر این بوده است که او از قدرت تألیف [یا ترکیب] برخوردار نبود. گاهی گفته می‌شود که او در سلسله‌ای از مسائل غرق می‌شد، و به راه‌های گوناگونی که برپایهٔ آن‌ها این مسائل در تاریخ بررسی و حل شده بودند چنان توجه دقیقی داشت که در پیچ‌وخم جزئیات گم می‌شد. به‌علاوه، دانش وسیع او باعث شد که او به التقاط‌گرایی مایل شود. او از این‌جا و آن‌جا اعتقاداتی را اقتباس کرد، و در نتیجه به جای این‌که نظامی به‌دست دهد مجموعهٔ درهم و برهمی به‌دست داد. تصور می‌کنم که منتقدان او بر این اعتقاد نیستند که او یک التقاط‌گرای سطحی بود، زیرا برای درک این‌که او از سطحی‌بودن بسیار به دور بود به آشنایی بسیار زیاد با آثار او نیازی نیست؛ اما آنان بر این اعتقادند که التقاط‌گرابودن او به معنایی است که با استعدادِ تألیف داشتنِ او ناسازگار است.

---

1. second intentions

2. 54, 6, 6-8.

این ادعا که فیلسوف خاصی نظام‌ساز نبوده است ادعایی نیست که احتمالاً در محافل فلسفی معاصر اهمیت زیادی داشته باشد. مشروط بر این‌که این ادعا مبتنی بر این حقیقت نباشد که فیلسوف مورد بحث تعدادی از نظریه‌های هر دو طرف ناسازگار را شرح و بسط داده است، فیلسوفان جدید بسیاری خواهند گفت «چه بهتر». اما، با صرف‌نظر از این جنبه از موضوع، می‌توان پرسید که آیا چنین ادعایی درست است، و در وهلهٔ اول می‌توان پرسید که سوئارس به چه معنا التقاط‌گرا بود.

این‌که سوئارس التقاط‌گرا بود به نظرم می‌رسد که تاحدی انکارناپذیر است. او از فلسفه‌های پیشین شناخت بسیار وسیعی داشت، هرچند گاهی در دعاوی یا تفاسیر خود برخطا بود. او نمی‌توانست بدون این‌که زیر تأثیر عقاید فیلسوفانی قرارگیرد که به مطالعهٔ آنان می‌پرداخت چنین شناختی داشته باشد. اما این بدان‌معنا نیست که او عقاید دیگران را غیرنقادانه می‌پذیرفت. اگر، به‌طور مثال، او این عقیدهٔ اسکوتوس و اوکام را پذیرفت که دربارهٔ شیء منفردی شهود عقلانی مبهمی وجود دارد که از نظر منطقی بر انتزاع مقدم است، این کار او به این دلیل بود که آن را درست می‌دانست. و اگر او کاربردپذیریِ کلیِ اصلِ هر چیزی که متحرک است، متحرک‌بودنش از ناحیه دیگری است[1] را مورد تردید قرار داد، این کار به این دلیل نبود که او اسکوتوس‌گرا یا اوکام‌گرا بود (او هرگز چنین گرایشی نداشت)، بلکه به این دلیل بود که او بر این اعتقاد بود که این اصل در واقع، به‌عنوان اصلی کلی، مورد تردید است. به‌علاوه، اگر سوئارس التقاط‌گرا بود، آکوئینی هم همین‌طور بود. آکوئینی فقط ارسطوگرایی را در کلیت آن نپذیرفت؛ اگر آکوئینی چنین کرده بود، در پیشرفت فلسفهٔ قرون وسطا جایگاه بسیار کم‌اهمیتی را اشغال می‌کرد و نشان می‌داد که از هر گونه روحیهٔ نقادی فلسفی تهی است. آکوئینی، همان‌طور که از ارسطو اقتباس کرد، از آوگوستینوس و سایر اندیشمندان هم اقتباس کرد. و هیچ دلیل قاطعی در دست نیست که چرا سوئارس نمی‌بایست از سرمشق خود پیروی کند تا آنچه را که در فیلسوفان بعد از آکوئینی باارزش می‌دید مورد استفاده قرار دهد. البته، اگر ادعای التقاط‌گرایی صرفاً به این معنا باشد که سوئارس در مواردی از تعالیم قدیس توماس جدا شد، مطمئناً سوئارس یک التقاط‌گراست. اما سؤال فلسفی بجا این نیست که آیا سوئارس از تعالیم آکوئینی جدا شد، بلکه این است که آیا او انصافاً در جداشدن از تعالیم آکوئینی بر حق بود.

1. *quidquid movetur ab alio movetur*

این‌که آکوئینی هم به معنایی التقاط‌گرا بوده است شاید مورد قبول همه باشد. کدام فیلسوف تا حدی التقاط‌گرا نیست؟ اما برخی هنوز معتقدند که بین فلسفهٔ قدیس توماس و فلسفهٔ سوئارس تفاوت بزرگی است. قدیس توماس همهٔ مواضعی را که از دیگران پذیرفت مورد بازاندیشی قرار داد و آن‌ها را، همراه با داده‌های اصیل خودش، به یاری برخی از اصول بنیادی مابعدالطبیعی در تألیف قدرتمندی به یکدیگر پیوند داد. از سوی دیگر، سوئارس مواضع گوناگون را در کنار یکدیگر نهاد و ترکیب و تألیفی به‌دست نداد.

اما صدق چنین ادعایی بی‌اندازه مورد تردید است. سوئارس در پیشگفتار خود خطاب به خواننده[1] بر مباحث مابعدالطبیعی می‌گوید که قصد دارد نقش فیلسوف را به‌نحوی بازی کند که همواره در پیش چشم خود این حقیقت را ببیند که «فلسفهٔ ما باید مسیحی بوده و در خدمت الهیات ربوبی[2] باشد». و اگر کسی نظریه‌های فلسفی او را با این دید بنگرد، می‌تواند تألیفی را ببیند که در میان انبوه اوراق او نمایان است. به‌طور مثال، دست‌کم در مابعدالطبیعه، خدا فقط محرک نامتحرک نخستین بود: بر وجود او به منظور توضیح حرکت تأکید نهاده شده است. فیلسوفان مسیحی، مثل قدیس آوگوستینوس، نظریهٔ خلقت را مطرح کردند، و قدیس توماس کوشید که ارسطوگرایی و خلقت‌گرایی را به یکدیگر جوش بدهد. قدیس توماس، زیر تأثیر تمایز ارسطویی مادّه و صورت، تمایز بنیادی‌تر ذات و وجود را، که در همهٔ موجودات متناهی جاری است، تشخیص داد. فعل به‌واسطهٔ قوه محدود می‌شود، و وجود، که نسبت آن به ذات همچون نسبت فعل به قوه است، به‌واسطهٔ ذات محدود می‌شود. همین نکته بیانگر متناهی‌بودن مخلوقات است. اما، سوئارس بر این اعتقاد بود که خودِ وابستگی کاملی که از نظر منطقی بر هرگونه تمایز ذات و وجود مقدم است دلیل نهایی متناهی‌بودن است. موجود مطلق، یعنی خدا، وجود دارد، و موجود بهره‌مند وجود دارد، این معنا از بهره‌مندی به معنا وابستگی کامل به خالق است. همین وابستگی کامل، یا ممکن‌الوجودبودن، دلیلی است بر این‌که چرا مخلوق محدود یا متناهی است.[3] سوئارس متناهی‌بودن یا ممکن‌الوجودبودن را برحسب تمایز بین وجود و ذات توضیح نداد؛ او این تمایز را به معنایی توضیح داد که آن را بدان‌معنا قبول داشت، یعنی برحسب تناهی‌ای که بالضروره مبتنی بر امکان است.

گاهی گفته می‌شود که سوئارس‌گرایی بیش از این‌که، مثل توماس‌گرایی، فلسفهٔ وجود

---

1. *Ad lectorem*

2. *divinae Theologiae ministram*

3. 31, 13, 18.

باشد فلسفهٔ «ذاتی» یا فلسفهٔ ذات است. اما به نظر می‌رسد که دریافتن وضعی «وجودی» بیش از وضع وابستگی کاملی که سوئارس ویژگی نهایی هر موجودی غیر از خدا می‌داند مشکل باشد. به‌علاوه، با عدم قبول تمایزی «واقعی» بین ذات و وجود در مخلوقات، سوئارس از خطر تبدیل وجود به نوعی ذات پرهیز کرد. همین که وجود مخلوق را حذف کنی، ذات آن هم حذف می‌شود. مطمئناً توماس‌گرا هم همین را خواهد گفت؛ اما این حقیقت شاید گویای آن باشد که بین تمایز «واقعی» توماس‌گرا و تمایز مفهومی سوئارس‌گرا با مبنای عینی‌ای که ممکن است مفروض باشد تفاوت چنان زیادی نیست. تفاوت شاید بیشتر در این امر باشد که توماس‌گرا به اصل مابعدالطبیعی محدودبودن فعل به‌واسطهٔ قوه متوسل می‌شود، که در مورد وجود گویای دیدگاهی است که برای بیشتر اذهان عجیب به نظر می‌رسد، درحالی‌که سوئارس تمایز خود را فقط بر خلقت مبتنی می‌کند. در هر حال، می‌توان بر این دیدگاه استدلال کرد که او با آوردن مفهوم خلقت و وابستگی کاملی که خلقت در پی دارد «پالایش» فلسفهٔ یونانی را یک گام پیشتر برد و در مرکز توجه قرار داد. همچنین، درحالی‌که قدیس توماس در اثبات وجود خدا به استدلال از راه حرکت ارسطویی تأکید می‌نهاد، سوئارس، همانند اسکوتوس، بیشتر خط فکری مابعدالطبیعی و کمتر «فیزیکی» را ترجیح می‌داد، دقیقاً به این دلیل که وجود مخلوقات از حرکت آن‌ها اساسی‌تر است و خلقت متناهی توسط خدا از «تقارن»[1] خدا با فعالیت مخلوقات اساسی‌تر است.

به‌علاوه، در فلسفهٔ سوئارس نظریه‌های بسیار دیگری وجود دارند که به‌نحوی از نظریهٔ بنیادی وابستگی یا «بهره‌مندی»[2] او تبعیت می‌کنند یا در ارتباط با آن هستند. موجود وابسته ضرورتاً متناهی است، و چون متناهی است می‌تواند به کمال بیشتری دست یابد. اگر موجود متناهی موجودی روحانی باشد می‌تواند آزادانه به این کار دست بزند، اما چون وابسته است حتی درکاربرد آزادی خود نیازمند تقارن الهی است؛ و چون کاملاً به خدا وابسته است در معرض قانون اخلاقی الهی است و به ضرورتْ تحت فرمان خداست. همچنین، چون این مخلوق مختار، موجودی کمال‌پذیر و متناهی است، نه‌تنها بر کسب کمال به‌واسطهٔ فعالیت خود، و با تقارن الهی، تواناست، بلکه بر کسب کمالی هم تواناست که او را به بالاتر از زندگی طبیعی خود می‌برد؛ و چون موجودی روحانی و

1. concurrence
2. participation

وابسته است زیر تأثیر خداست و برای کسب کمالْ بالقوه راهب[1] است. به‌علاوه، موجود متناهی در انواع گوناگون تکثیرپذیر است و در نوع واحدی دارای افراد کثیری است. و برای توضیح کثرت‌پذیری افراد در یک نوعْ ضرورتی ندارد که نظریهٔ مادّه به مثابهٔ اصل فردیت را، با همهٔ بقایای افلاطون‌گرایی «ناپیراسته»ای که منسوب به این نظریهٔ ارسطویی است، پیش بکشیم.

در این بخش نهایی فصل حاضر، قصدم این نبود که در باب موضوعات مطرح‌شده دیدگاه‌های خودم را مطرح کنم، و نمی‌خواهم که این‌گونه شناخته شوم. قصد من بیشتر این بود که نشان دهم سوئارس دارای نحوهٔ ترکیب و تألیفی است که نظریهٔ «بهره‌مندی» یا وابستگی در وجودْ کلید آن است، و به اعتقاد سوئارس، قبل از هر چیزی، این نظریه است که باید نشانهٔ تمایزبخش فلسفهٔ مسیحی باشد. البته این سخن بدین‌معنا نیست که این نظریه در توماس‌گرایی غایب است. سوئارس خود را پیرو قدیس توماس می‌دانست؛ و سوئارس‌گرایان سوئارس را در مقابل قدیس توماس قرار نمی‌دهند. باور آنان بر این است که سوئارس کار قدیس توماس را در بنیاد نهادن نظامی مابعدالطبیعی که در هماهنگی کامل با دین مسیحی باشد ادامه و بسط می‌داد.

نیازی به گفتن نیست که مباحث مابعدالطبیعی در مدرسه‌گرایی مابعد عهد رنسانس تأثیر وسیعی داشت. اما این مباحث در دانشگاه‌های پروتستان آلمان هم نفوذ کردند؛ در این دانشگاه‌ها، این مسائل را کسانی مطالعه می‌کردند که نگرش ملانشتون به فلسفه را بر نگرش لوتر ترجیح می‌دادند. در واقع، در قرن هفدهم و در نیمهٔ قرن هجدهم در بیشتر دانشگاه‌های آلمان مباحث مابعدالطبیعی کتاب درسی فلسفه بود. در بین فیلسوفان برجستهٔ مابعد عهد رنسانس، دکارت در پاسخ خود به مجموعهٔ چهارم از اعتراضات به این اثر اشاره می‌کند، هرچند او این کتاب را اصلاً به‌درستی نمی‌شناخت. اما لایبنیتس می‌گوید که این کتاب را به هنگام جوانی خواند و آن را پدیدهٔ جدیدی به شمار آورد. و ویکو یک سال تمام به مطالعهٔ سوئارس پرداخت. همین‌طور برکلی در کتاب خود آلکیفرون[2] [خرده‌فیلسوف] به‌نظریهٔ تشابه سوئارس اشاره می‌کند. در حال حاضر، مباحث مابعدالطبیعی، در وهلهٔ نخست، در اسپانیا زنده و تأثیرگذار است، جایی که سوئارس، اگرنه بزرگ‌ترین، دست‌کم یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان ملی به شمار می‌رود. امروزه او بیشتر برای کتاب دربارهٔ قوانین، که در فصل بعد به آن خواهم پرداخت، شناخته شده است.

---

1. *potentia obedientialis*

2. *Alciphron*, 4, 20.

۱۷. در بخش پیشین به این بحث که مابعدالطبیعهٔ سوئارس مابعدالطبیعهٔ ذات‌گرا، و در مقابل مابعدالطبیعه وجودگرا، است اشاره شد. استاد اتین ژیلسون در کتاب وجود و برخی از فلاسفه[1] نشان می‌دهد که سوئارس، به پیروی از ابن‌سینا[2] و اسکوتوس، اما با پیشروی بیشتر در همان جهت، نگاه آکوئینی به وجود را به مثابهٔ فعلِ واقعیِ وجودداشتن نادیده گرفت و به این روی آورد که وجود را به ذات تبدیل کند. سوئارس موجب شد که کریستیان وولف در اثر خود، هستی‌شناسی[3]، به یسوعی اسپانیایی [یعنی سوئارس] با نظر موافق اشاره کند. سرانجام، تأثیر سوئارس بیشتر رساله‌های نومدرسیان را فاسد کرد. اگزیستانسیالیسم جدید به نام وجود به مخالفت با فلسفهٔ ذات‌گرا برخاست. کی‌یرکگور[4] بر نظام [فلسفی] هگل، که او را باید از اخلاف روحانی سوئارس به شمار آورد، به‌شدت واکنش نشان داد. اما اگزیستانسیالیسم جدید فهم درستی از وجود نداشت. بنابراین، این نتیجهٔ تسلی‌بخش به ظهور می‌رسد که قدیس توماس آکوئینی یگانه مابعدالطبیعه‌دان واقعی است.

نمی‌توان انکار کرد که جایگاه و ویژگی تحلیل مفهوم موجود که در بیشتر کتاب‌های درسی مابعدالطبیعه نزد نومدرسیان یافت می‌شود بیشتر از نفوذ سوئارس سرچشمه می‌گیرد. تصور می‌کنم که نمی‌توان این نکته را هم انکار کرد که وولف زیر تأثیر سوئارس بود و تعدادی از نویسندگان نومدرسی، دست‌کم غیرمستقیم، زیر تأثیر وولف بودند. اما موضوعاتی که استاد ژیلسون در بحث خود از مابعدالطبیعهٔ «ذات‌گرا» در مقابل مابعدالطبیعهٔ «وجودگرا» مطرح کرده است چنان وسیع و دور از دسترسند که، به عقیدهٔ من، نمی‌توان آن‌ها را به‌صورت یادداشتی بر فلسفهٔ سوئارس به‌خوبی مورد بحث قرار داد. امیدوارم که در پایان این تاریخ فلسفه، در جریان بحث از پیشرفت فلسفهٔ غرب به‌طور کلی، به این موضوع بازگردم. در این میان، جلب توجه خواننده به داوری ژیلسون از فلسفهٔ سوئارس باید کافی باشد، فلسفه‌ای که می‌توان آن را در کتاب وجود و ذات[5] و وجود و برخی از فلاسفه، که هر دو آن‌ها را در کتابشناسی آورده‌ام، یافت.

1. *Being and some Philosophers*
2. Avicenna
3. *Ontologia*
4. Kierkegaard
5. *L'être et l'essence*

فصل بیست و سوم

فرانسیس سوئارس (۲)

فلسفهٔ قانون و الهیات ــ تعریف قانون ــ قانون *(lex)* و حق *(ius)* ــ ضرورت قانون ــ قانون ازلی ــ قانون طبیعی ــ فرمان‌های قانون طبیعی ــ جهل به قانون طبیعی ــ تغییرناپذیری قانون طبیعی ــ قانون ملت‌ها ــ جامعهٔ سیاسی، حاکمیت و حکومت ــ نظریهٔ قرارداد نزد سوئارس ــ عزل جبّاران ــ قوانین جزایی ــ توقف قوانین بشری ــ سنّت ــ کلیسا و دولت ــ جنگ

۱. «فلسفهٔ قانون»[1] سوئارس بر فلسفهٔ قدیس توماس آکوئینی مبتنی بود؛ اما اگر کسی گستره، تمامیت و عمق آن را در ذهن خود مجسم کند باید بپذیرد که از پیشرفت خلاق و اصیلی برخوردار است. سوئارس، در فلسفهٔ قانون، واسطهٔ بین برداشت قرون وسطایی از قانون، آن‌طورکه در توماس‌گرایی مطرح است، و اوضاع و احوالی بود که در زمانی که دست در قلم داشت حکمفرما بود. او در پرتو آن اوضاع و احوال به شرح و بسط «فلسفهٔ حقوق»[2] و، در ارتباط با آن، به شرح و بسط نوعی نظریهٔ سیاسی پرداخت که از حیث گستره و کمال از هر چیزی که در قرون وسطا فراهم آمده بود فراتر بود و تأثیر عمیقی بر جای گذاشت. تردیدی نمی‌توان داشت که گروتیوس به‌شدت مدیون سوئارس بود، هرچند او آشکارا بر چنین دِینی تصریح ندارد. با این‌که او چنین دِینی تصدیق نمی‌کرد، اما اگر کسی، از سویی، آموزهٔ قدرت سیاسی و حق مقاومت سوئارس را به یاد آورد و، از سوی دیگر، وابستگی گروتیوس به پادشاه فرانسه را در همان زمان به یاد بیاورد که او

1. philosophy of law
2. legal philosophy

کتابش دربارهٔ قانون جنگ و صلح[1] را می‌نوشت، می‌تواند به آسانی قابل فهم باشد.

سوئارس در پیشگفتار خود بر دربارهٔ قوانین و خداوند قانونگذار[2] (۱۶۱۲) می‌گوید لازم نیست که کسی از دیدن این‌که الهی‌دان متبحری به بحث از قانون می‌پردازد شگفت‌زده شود. الهی‌دان خدا را نه‌تنها آن‌طور که در خود است، بلکه نیز آن‌طور که غایت نهایی آدمی است، پیشِ روی خود دارد؛ این بدان‌معناست که او با راه نجات سروکار دارد. بله، نجات از راه افعال اختیاری و صداقت اخلاقی به دست می‌آید؛ و صداقت اخلاقی تا حدود زیادی به قانونی وابسته است که قاعدهٔ افعال آدمی تلقی شود. بنابراین، الهیات باید مطالعهٔ قانون را در بر بگیرد؛ و، چون الهیات است، ضرورتاً با خدایی که قانونگذار است سروکار دارد. می‌توان ایراد گرفت که الهی‌دان، درحالی‌که به‌طور مشروع به قانون الهی توجه دارد، باید از مشغول‌کردن خود به قانون بشری دوری کند. کل قانون قدرت خود را در نهایت از خدا می‌گیرد؛ و الهی‌دان این حقّ را دارد که از هر نوع قانونی بحث کند، هرچند این کار را از دیدگاهی برتر از دیدگاه فیلسوف اخلاق انجام می‌دهد. به‌طورمثال، الهی‌دان قانون طبیعی را در ارتباط تبعی آن با نظام فراطبیعی مورد بررسی قرار می‌دهد، و قانون مدنی یا قانون وضعیِ بشری را با نظر به تعیین درستی آن در پرتو اصول عالی‌تر یا با نظریهٔ واضح‌ساختن وظایفی که درخصوص قانون مدنی بر وجدان تأثیر می‌گذارند مورد بررسی قرار می‌دهد. سوئارس، در وهلهٔ نخست، قدیس توماس را مثال می‌آورد.

۲. سوئارس تعریف قانون را با تعریفی که قدیس توماس به دست داده است شروع می‌کند. «قانون قاعده و معیار معیّنی است که مطابق با آن آدمی به عمل وادار می‌شود یا از عمل‌کردن منع می‌شود.»[3] اما او ادامه می‌دهد که این تعریف از گستردگی زیادی برخوردار است. به‌طور مثال، از آن‌جا که از الزام سخنی نرفته است، بین قانون و «توصیه»[4] فرقی گذاشته نشده است. فقط پس از بحث دربارهٔ شرایط گوناگون مورد نیاز قانون است که سوئارس در نهایت در تعریف قانون می‌گوید که قانون عبارت از «دستورالعمل عمومی، عادلانه و ثابتی است که به اندازهٔ کافی و به‌طور رسمی اعلام شده است».[5] قانون، آن‌طور که در نزد قانونگذار هست، کار فرد عادل و امینی است که

1. *De iure belli ac pacis*

2. *De legibus ac Deo legislatore*

3. *De legibus*, 1, 1, 1: cf. st. Thomas, S. T, la, IIae, 90, 1.

4. counsel

5. *De legibus*, 1, 12, 5.

آدم زیردست را به انجام‌دادن فعل خاصی موظف کند؛[1] و باید آن را برای جامعه تدوین کرد. قانون طبیعی با جامعهٔ نوع آدمی ارتباط دارد؛[2] اما قوانین بشری، در واقع، فقط برای یک جامعهٔ «کامل» وضع می‌شوند.[3] این نیز در ذات ماهیت قانون است که قانون برای خیر عموم وضع می‌شود، هرچند این را باید در ارتباط با موضوع واقعی قانون، و نه در ارتباط با مقاصد ذهنی قانونگذار، که عاملی مشخص است، فهمید.[4] به‌علاوه، این در ذات قانون است که باید به آنچه عادلانه است حکم کند، یعنی باید به أعمالی دستور بدهد که تابعان قانون بتوانند آن‌ها را عادلانه انجام دهند. در نتیجه، قانونی که غیرعادلانه یا نادرست است، به تعبیر صحیح، اصلاً قانون نیست، و نیرویی الزام‌آور ندارد.[5] در واقع، نمی‌توان به‌طور مشروع از قانون نادرست اطاعت کرد، هرچند در مواردی که دربارهٔ نادرست‌بودن قانون تردید وجود دارد فرض بر درستی آن است. به گفتهٔ سوئارس، برای این‌که قانونی عادلانه باشد باید سه شرط را در نظر گرفت.[6] نخست، همان طور که گذشت، قانون را باید برای خیر عموم، و نه برای منفعت شخصی، وضع کرد. دوم، قانون را باید برای کسانی وضع کرد که قانونگذار توانایی قانونگذاری بر آنان را داشته باشد، یعنی شهروندان قانونگذارند. سوم، قانون نباید به‌نحوی ناعادلانه به نابرابری دامن بزند. بنابراین، سه مرحلهٔ عدالتی که باید صورت قانون را تشکیل بدهند عبارتند از «عدالت حقوقی»[7]، «عدالت تخفیفی»[8] و «عدالت توزیعی».[9-10] البته، قانون باید عملی نیز باشد، به این معنا که اعمالی که قانون به آن‌ها فرمان می‌دهد باید قابل اجرا باشند.

۳. قانون (*lex*) و حق (*ius*) چه ربطی با هم دارند؟ به تعبیر دقیق، *ius* حاکی از «نیروی اخلاقی خاصی است که آدمی هم در مورد مالکیت خود و هم در مورد چیزی که حق اوست دارد».[11] بنابراین، صاحب هر چیزی در خصوص آن چیزی که واقعاً دارد دارای حق مالکیت[12] است، حال آنکه کارگر در مورد حقوق خود دارای حق اجرت[13] است. *ius*، به این معنا، غیر از *lex* است. اما سوئارس می‌گوید که واژهٔ *ius* غالباً به معنای «قانون» به‌کار می‌رود.

1. *Ibid.*, 1, 5, 24.
2. *Ibid*, 1, 6, 18.
3. *Ibid.*, 1, 6, 21.
4. *Ibid.*, 1, 7, 9.
5. *Ibid.*, 1, 9, 11.
6. *Ibid.*, 1, 9, 13.
7. legal justice
8. commutative justice
9. distributive justice
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, 1, 2, 5.
12. *ius in re*
13. *ius ad stipendium*

۴. آیا قوانین ضرورت دارند؟ اگر مقصود از «ضرورت» ضرورت مطلق باشد، قانون ضرورت ندارد. فقط خدا موجود ضروری به معنای مطلق آن است، و نمی‌توان خدا را تابع قانون قرار داد.[1] اما، با این فرض که مخلوقاتی عقلانی وجود دارند، باید گفت برای این‌که مخلوق عقلانی به‌نحوی درخور ماهیت خود زندگی کند قانون ضرورت دارد. مخلوق عقلانی می‌تواند خوب یا بد را، به‌حق یا به خطا، انتخاب کند؛ و حکومت اخلاقی را پذیراست. در واقع، حکومت اخلاقی، که معلول نظارت است، با مخلوق عقلانی همذات است. بنابراین، با این فرض که مخلوقاتی عقلانی وجود دارند، قانون ضرورت دارد. به گفتهٔ سوئارس،[2] این استدلال که مخلوق می‌تواند از لطف «معصومیت»[3] برخوردار باشد استدلال بی‌ربطی است، زیرا لطف مورد بحث مستلزم خروج مخلوق از حالت انقیاد به قانون نیست، بلکه باعث می‌شود که مخلوق حتماً از قانون تبعیت کند.

۵. بحث سوئارس دربارهٔ قانون ازلی در کتاب دوم دربارهٔ قوانین[4] آمده است. قانون ازلی را نباید به معنای قاعدهٔ کردار درستی دانست که خدا بر خود وضع کرده است؛[5] قانون ازلی قانون عمل دربارهٔ امور زیر فرمان این قانون است. آیا همهٔ امور، غیرعقلانی و عقلانی، تحت فرمان این قانونند؟ پاسخ آن به درجهٔ دقتی وابسته است که کلمهٔ «قانون» با آن فهمیده می‌شود. حقیقت این است که همهٔ مخلوقات غیرعقلانی تابع خدا و مطیع او هستند؛ اما تبعیت آن‌ها از خدا را می‌توان فقط به‌معنایی استعاری «اطاعت»[6] نامید، و قانونی که خدا بدان‌وسیله بر آن‌ها حکمرانی می‌کند فقط به‌معنایی استعاری «قانون» یا «فرمان» نامیده می‌شود. پس، به تعبیر دقیق، «قانون ازلی» فقط به مخلوقات عاقل مربوط است.[7] این اعمال اخلاقی یا بشری مخلوقات عاقل هستند که موضوع مناسب قانون ازلی را تشکیل می‌دهند، «خواه قانون ازلی به انجام‌دادن آن فرمان دهد، یعنی به وجه خاصی از عمل‌کردن دستور بدهد، یا وجه دیگری را منع کند».[8]

قانون ازلی «مشیتِ اختیاریِ ارادهٔ خدایی است که نظم مورد مشاهده را وضع می‌کند؛ یا عموماً، به‌واسطهٔ اجزاءِ جداگانهٔ جهان با توجه به خیر عمومی... یا در غیر

---

1. *Ibid.*, 1, 3, 2.
2. *Ibid.*, 1, 3, 3.
3. impeccability
4. Chapters 1-4.
5. *De legibus*, 2, 2, 5.
6. obedience
7. *Ibid.*, 2, 2, 13.
8. *Ibid.*, 2, 2, 15.

این‌صورت خصوصاً، به‌واسطهٔ مخلوقات عقلانی در اعمال اختیاری آنان».[1] در نتیجه، قانون ازلی، به‌عنوان قانونی که از روی اختیار ایجاد شده است، مطلقاً ضروری نیست. این فقط در صورتی با ازلی‌بودن قانون ناسازگار است که هیچ چیزی که مختار است نتواند ازلی باشد. قانون ازلی، ازلی و تغییرناپذیر است؛ اما اختیاری است.[2] با این حال، می‌توان قانونی را که در ذهن و ارادهٔ قانونگذار است از قانونی که در خارج وضع شده و به شهروندان رسماً اعلام شده است متمایز ساخت. در شکل نخست، قانون ازلی واقعاً ازلی است؛ اما در شکل دوم، قانون ازلی از ازل موجود نبوده است، زیرا شهروندان از ازل موجود نبودند.[3] در این‌صورت، باید نتیجه گرفت که ذات قانون ازلی این نیست که بالفعل به شهروندان اعلام شود. قانون ازلی برای این‌که «قانون» نامیده شود، کافی است که به‌واسطهٔ قانونگذار در زمان مناسب لازم‌الاجرا باشد. در این خصوص، قانون ازلی از سایر قوانین، که تا رسماً اعلام نشوند قوانین کاملی نیستند، متفاوت است.[4]

تا آن‌جا که کل قاعدهٔ درست مخلوق از آن «نور الهی که بر ما ساطع شده است» بهره‌مند است، و تا آن‌جا که کل قدرت آدمی در نهایت از خدا سرچشمه می‌گیرد، هر قانون دیگری بهره‌ای از قانون ازلی و پیامدی از قانون ازلی است.[5] اما این نتیجه به‌دست نمی‌آید که نیروی الزام‌آور قانون بشری نیروی الهی است. قانون بشری نیرو و کارایی خود را مستقیماً از ارادهٔ قانونگذاری بشری دریافت می‌کند. در حقیقت، قانون ازلی عملاً الزام‌آور نیست، مگر این‌که عملاً اعلام شده باشد؛ و حقیقت این است که قانون ازلی عملاً فقط باواسطهٔ قانون دیگری، چه الهی یا بشری، اعلام می‌شود؛ اما در مورد قانون بشری، الزام به مراعات قانون بشری مستقیماً ناشی از همین قانون بشری است که از جانب مرجع بشری قانونی وضع و اعلام شده است، اگرچه اساساً و به‌طور غیرمستقیم از قانون ازلی ناشی است.[6]

۶. سوئارس، آن‌جا که به موضوع قانون طبیعی روی می‌آورد، این عقیدهٔ هم‌مسلک یسوعی خود، پدر واسکس[7]، را به باد انتقاد می‌گیرد که طبیعت عقلانی و قانون طبیعی یک‌چیزند. سوئارس می‌گوید که، هرچند طبیعت عقلانی در واقع مبنای خیر عینی اعمال اخلاقی انسان‌هاست، نتیجه‌اش این نیست که باید آن را «قانون» نامید. طبیعت

1. *Ibid.*, 2, 3, 6.
2. *Ibid.*, 2, 3, 4.
3. *Ibid.*, 2, 1, 5.
4. *Ibid.*, 2, 1, 11.
5. *Ibid.*, 2, 4, 5.
6. *Ibid.*, 2, 4, 8-10.
7. Father Vásquez

عقلانی را می‌توان یک «معیار» نامید؛ اما واژهٔ «معیار» دامنه‌ای وسیع‌تر از واژهٔ «قانون» دارد.[۱] اما عقیدهٔ دومی وجود دارد که برطبق آن طبیعت عقلانی، که مبنای مطابقت یا عدم مطابقت افعال آدمی با خود تلقی می‌شود، مبنای صداقت طبیعی است، درحالی‌که عقل طبیعی، یا قدرت طبیعی عقلانی بر تمیز بین اعمال هماهنگ با خود و اعمال غیرهماهنگ با خود، همان قانون طبیعت است.[۲] تا آن‌جا که این عقیده به این معناست که «فرمان»[۳]های قاعدهٔ درست، که قاعدهٔ بی‌واسطه و ذاتی اعمال آدمی تلقی می‌شود، قانون طبیعی است، می‌توان آن را پذیرفت. به تعبیر دقیق‌تر، قانون طبیعی عبارت از حکم واقعی ذهن است؛ اما عقل طبیعی یا نور طبیعی عقل را می‌توان قانون طبیعی هم نامید، زیرا تصور ما بر این است که انسان‌ها آن قانون را همواره در ذهن خود حفظ می‌کنند، حتی اگر به نوع خاصی از حکم اخلاقی متعهد نباشند. به عبارت دیگر، این سؤال که قانون طبیعی را چگونه باید تعریف کرد تا حدودی سؤالی واژه‌شناختی است.[۴]

درخصوص رابطهٔ قانون طبیعی با خدا، دو موضع کاملاً دور از هم وجود دارد، که در تضادّ با یکدیگرند. برطبق عقیدهٔ اول، که به گرگوریِ ریمینی[5] منسوب است، قانون طبیعیْ یک قانون دستوری به معنای دقیق کلمه نیست، زیرا قانون طبیعی به ارادهٔ امر بهتری دلالت نمی‌کند، بلکه فقط روشن می‌سازد که چه چیزی را باید، به دلیل این‌که ذاتاً خوب است، انجام داد و چه چیزی را باید، به دلیل این‌که ذاتاً بد است، انجام نداد. بنابراین، قانون طبیعی به‌جای این‌که قانونی دستوری باشد قانونی اثبات‌کننده است؛ و این از قانونگذاری خداوند سرچشمه نمی‌گیرد. گویا قانون طبیعی، از خدا، یعنی از خدایی که قانونگذار اخلاقی است، سرچشمه نمی‌گیرد. اما، برطبق عقیدهٔ دوم، که به ویلیام اوکام منسوب است، کل خیر و شر بر ارادهٔ خدا مبتنی است. اعمال صرفاً تا آن‌جا که خدا به آن‌ها امر یا نهی می‌کند خیر یا شرّند.

هیچ‌یک از این عقاید برای سوئارس پذیرفتنی نبود. «معتقدم که باید حدوسط را گرفت، و فکر می‌کنم حدوسط همان عقیده‌ای است که مورد اعتقاد قدیس توماس و عموم الهی‌دانان است.»[۶] در وهلهٔ نخست، قانون طبیعی قانونی دستوری است و نه‌فقط قانونی اثبات‌کننده؛ زیرا قانون طبیعی فقط نمی‌گوید که چه چیزی خیر یا شر است، بلکه

---

1. *Ibid.*, 2, 5, 6.
2. *Ibid.*, 2, 5, 9.
3. dictates
4. *Ibid.*, 2, 5, 14.
5. Gregory of Rimini
6. *Ibid.*, 2, 6, 5.

امر و نهی هم می‌کند. اما نتیجه‌اش این نیست که علت کلی خیر و شر همانا ارادهٔ خداست که در مراعات یا تخطی از قانون طبیعی وجود دارد. برعکس، پیشفرض ارادهٔ الهی خصیصهٔ ذاتی اخلاقی خود افعال است. برای عقل نفرت‌انگیز است که، به‌طور مثال، بگوید بیزاری از خدا فقط به این دلیل خطاست که خدا آن را منع کرده است. ارادهٔ الهی متضمن حکم عقل الهی دربارهٔ خصیصهٔ ذاتی افعال آدمی است. در واقع، خدا خالق قانون طبیعی است، زیرا خدا خالق است و ارادهٔ خدا بر این است که انسان‌ها را به مراعات فرمان‌های قاعدهٔ درست ملزم کند. اما خدا خالق دلبخواهی قانون طبیعی نیست، زیرا به برخی از اعمال به این دلیل امر می‌کند که ذاتاً خیر هستند و از برخی اعمال بهِ این دلیل نهی می‌کند که ذاتاً شرّند. البته مقصود سوئارس صرفاً این نیست که خداوند با قانونی که خارج از ماهیت اوست به آدمی سیطره می‌یابد، بلکه مقصود وی آن است که خدا (در قالب سخنی انسان‌گونه‌انگارانه) نمی‌تواند به مراعات این مسئله کمک کند که افعالی خاص در هماهنگی با ماهیت عقلانی باشند و همان افعال خاص اخلاقاً در ناسازگاری با ماهیت طبیعی نیز باشند، و خداوندی که این را رعایت می‌کند نمی‌تواند فرمان عملکرد دومی را لغو کند و مانع عمل اول شود. حقیقت این است که قانون طبیعی صرفاً چیزی را آشکار می‌سازد که ذاتاً خوب و بد است، بی‌هیچ ارجاع روشنی به خداوند؛ اما نور طبیعی عقل برای آدمی این حقیقت را معلوم می‌سازد که اعمال مخالف با قانون طبیعی ضرورتاً برای خالق یا حاکم طبیعت ناخوشایندند. در باب اعلام قانون طبیعی، «نور طبیعی عقل به‌خودی خود برای چنین اعلامی کافی است».[1]

۷. تصور می‌کنم که در بحث از این موضوع در کتاب دربارهٔ قوانین درازگویی شده است و حتی فاقد وضوح و دقت است. مطمئناً واضح است که سوئارس نظریهٔ اخلاقی آمرانهٔ ویلیام اوکام را رد کرد و، در اصل، نظریهٔ خود او تابع نظریهٔ قدیس توماس است؛ اما به‌نظرم نمی‌رسد که آدمی به آن وضوحی دست یافته باشد که بتواند بگوید واژهٔ «خیر» دقیقاً به چه معنا به‌کار رفته است. اما سوئارس به هنگام بحث از چیستی موضوعی که قانون طبیعی با آن سروکار دارد آن مطلب را تا حدودی روشن کرده است.

او انواع گوناگون فرمان‌هایی را که به قانون طبیعی تعلق دارند از یکدیگر متمایز می‌سازد.[2] قبل از هر چیز، اصول عمومی و اولیهٔ اخلاق قرار دارند، مثل «باید خیر را انجام داد و از شر دوری کرد». دوم، اصولی وجود دارند که معیّن‌تر و خاص‌ترند، مثل

1. *Ibid.*, 2, 6, 24.
2. *Ibid.*, 2, 7, 5.

«باید خدا را پرستید» و «باید به 'اعتدال'[1] زندگی کرد». به اعتقاد سوئارس، هر دو این نوع قضایای اخلاقی قضایایی بدیهی هستند. سوم، نوعی فرمان‌های اخلاقی وجود دارند که مستقیماً بدیهی نیستند، بلکه از قضایای بدیهی گرفته و با تفکر عقلانی شناخته می‌شوند. دربارهٔ برخی از فرمان‌ها، مثل «زنای محصنه خطاست»، به آسانی می‌توان به صدق آن‌ها پی برد؛ اما در مورد برخی از فرمان‌های دیگر، مثل 'رباخواری'[2] غیرعادلانه است» و «'دروغگو'[3] هرگز نمی‌تواند برحق باشد»، پی‌بردن به صدق آن‌ها نیازمند تفکر بیشتری است. با وجود این، همهٔ این نوع قضایای اخلاقی وابسته به قانون طبیعی‌اند.

اما اگر قانون طبیعی حکم می‌کند که باید خیر را انجام داد، و اگر همهٔ اعمال عادلانه و مشروع اعمال خیر باشند، آیا به نظر نمی‌رسد که این نتیجه حاصل می‌شود که قانون طبیعی به اجرای همهٔ اعمالی حکم می‌کند که عادلانه و مشروعند؟ بله، عمل ازدواج کردن عمل خیری است. آیا قانون طبیعی حکم به برقراری پیوند ازدواج می‌کند؟ از سوی دیگر، زیستن برطبق افکار بلندنظرانه، زندگی خیری است. به‌طور مثال، «تجرد»[4] دائمی‌داشتن، کار خیر است. آیا قانون طبیعی حکم به تجرد دائمی می‌کند؟ مطمئناً نه؛ یک توصیه یک فرمان نیست. اما چرا نیست؟ سوئارس، با استفاده از تمایزی که قدیس توماس مطرح ساخته بود، توضیح می‌دهد که اگر اعمال فضیلت‌مندانه تک‌تک مورد توجه قرار گیرند، هر یک از این‌گونه عمل‌ها بر پایهٔ حکمی طبیعی قرار نمی‌گیرد؛ او به آرمان‌ها و عقد ازدواج اشاره می‌کند.[5] همچنین می‌توان گفت[6] که همهٔ اعمال فضیلت‌مندانه، با توجه به نحوه‌ای که باید بدان‌نحو آن‌ها را انجام داد، مبتنی بر قانون طبیعی‌اند، اما برای انجام‌دادن واقعی آن‌ها، مطلقاً با تکیه بر قانون طبیعیْ تجویزی صورت نمی‌گیرد. اما شاید گفتن این سخن آسان‌تر باشد که قانون طبیعی نه‌تنها به انجام‌دادن چیزی که خیر است، بلکه به عمل خیر و دوری از شر هم حکم می‌کند، به این معنا که چیزی مطلقاً مجاز است که انجام‌دادن کاری خوب باشد، آنگاه که کنارگذاشتن آن یا انجام دادن کاری دیگر، کار شرّی به حساب آید. اما واژه‌های «خیر» و «شر» هنوز نیازمند تحلیل و توضیح بیشتری هستند. برخی از آشفتگی‌های آشکار در بحث سوئارس دربارهٔ قانون طبیعی ظاهراً ناشی از این است که او اصطلاح «قانون طبیعی» را،

---

1. temperately
2. usury
3. lying
4. chastity
5. *Ibid.*, 2, 7, 11.
6. *Ibid.*

هم به معنایی محدودتر، به معنای قانون دقیقاً منطبق بر طبیعت آدمی، و هم به معنایی وسیع‌تر، به معنایی که «قانون لطف» را هم در بر گیرد، به‌کار می‌برد.[1] اعتقاد به آرمان‌های دینی مطمئناً با تکیه بر امیال و مقتضیات ذاتی طبیعت آدمی، موضوع تکلیف را شکل نمی‌دهد؛ اما حیات آرمان‌ها برای نیل به هدفی فراطبیعی به افراد پیشنهاد می‌شود، و همین می‌تواند موضوع تکلیف باشد فقط اگر خدا به فرد به‌طور مطلق اعتقاد به آن آرمان‌ها را فرمان دهد یا اگر او بتواند صرفاً با باور بدان‌ها هدف نهایی خویش را رقم زند.

شاید مطلب زیر موضع سوئارس را کمی واضح‌تر سازد. یک فعل وقتی خیر است که مطابق با قاعدهٔ درست باشد؛ و یک فعل وقتی شر است که مطابق با قاعدهٔ درست نباشد. اگر انجام دادن فعل معیّنی آدمی را از هدف نهایی او دور سازد، آن فعل شر است و مطابق با قاعدهٔ درست نیست که می‌گوید برای رسیدن به هدف نهایی باید وسیلهٔ ضروری رسیدن به آن را به‌دست آورد. بله، هر فعل عینی بشری، یعنی هر فعل اختیاری و آگاهانهٔ عینی، در نظام اخلاقی جای دارد و خوب یا بد است: آن فعل یا با قاعدهٔ درست سازگار است یا ناسازگار است.[2] بنابراین، قانون طبیعی حکم می‌کند که هر فعل عینی بشری خیر باشد و نه شر. اما این سخن بدین‌معنا نیست که باید هر فعلی را انجام داد که احتمالاً خوب است. این کار شدنی نیست؛ در هر حال، کوتاهی در انجام‌دادن هر فعل خوب ضرورتاً مستلزم انجام‌دادن یک فعل بد نیست. مثالی را در نظر بگیرید که نسبتاً پیش پاافتاده است. اگر ورزش برای سلامت من و اجرای درست کارم امری ضروری باشد، این با قاعدهٔ درست مطابقت دارد که باید ورزش کنم، اما این نتیجه حاصل نمی‌شود که من باید قدم بزنم؛ زیرا این امکان هم هست که گُلف بازی کنم یا شنا کنم یا به ورزش ژیمناستیک بپردازم. همچنین، ممکن است «راهب»[3] شدن برای کسی چیز خوبی باشد، اما نتیجه‌اش این نیست که اگر راهب نشود دست به عمل بدی خواهد زد. آدمی ممکن است، به‌طور مثال، ازدواج کند؛ و ازدواج‌کردن کار خوبی است، حتی اگر، دست‌کم به تعبیری نظری، راهب‌شدن بهتر از ازدواج‌کردن باشد. آنچه قانون اخلاقی به آن حکم می‌کند انجام‌دادنش خیر، و انجام ندادنش شر است؛ قانون اخلاقی همواره دستور نمی‌دهد که کدام فعل خیر را باید انجام داد. قانون طبیعی هر گونه کار شرّی را منع

---

1. Cf. *Ibid.*, 2, 8, 1.

2. *Tractatus de bonitate et malitia humanorum actuum,* 9, 3, 10.

3. friar

می‌کند، زیرا برای اخلاقیات دوری از شر امری ضروری است؛ اما قانون طبیعی به همهٔ اعمال خیر دستور نمی‌دهد، زیرا انجام دادن فعل خیر خاصی همواره ضروری نیست. تکلیف ایجابی به خوب‌عمل کردن تابع تکلیف هرگز گناه‌نکردن است؛ اما این تکلیف ایجابی تکلیفی مشروط است («اگر فعلی اختیاری را باید انجام داد»)، و نه تکلیفی صرفاً مطلق. «وقتی که فعلی را باید انجام داد، تکلیف عموم بر این است که فعلی خوب را انجام بدهد؛ و به این تکلیف می‌توان با انجام دادن اعمالی عمل کرد که حکم آن‌ها مطلق نیست. بنابراین، این‌گونه نیست که همهٔ اعمال خیر، به موجب قانون طبیعی، واجب شده باشند».[۱]

۸. سوئارس، درخصوص احتمال جهل به قانون طبیعی، بر این اعتقاد است که هیچ‌کس نمی‌تواند در مورد ابتدایی‌ترین و عمومی‌ترین اصول قانون طبیعی جاهل باشد.[۲] جهل به فرمان‌های خاص، حتی فرمان‌هایی که بدیهی‌اند یا از فرمان‌های بدیهی استنتاج‌پذیرند، شدنی است؛ اما نباید نتیجه گرفت که چنین جاهلی می‌تواند، دست‌کم برای مدت زمانی طولانی، بی‌تقصیر باشد. دستورهای «ده فرمان»[۳] این‌گونه‌اند. نیروی الزام‌آور آن‌ها چنان به آسانی قابل تشخیص است که هیچ کس نمی‌تواند بدون این‌که مقصر باشد برای مدت‌زمانی طولانی در مورد آن‌ها جاهل بماند. اما، در مورد آن دسته از فرمان‌ها که شناخت آن‌ها نیازمند تفکر بیشتری است این امکان هست که جهل به آن‌ها ثابت و پابرجا باشد.

۹. آیا فرمان‌های قانون طبیعی تغییرناپذیرند؟ قبل از آن‌که این سؤال را بتوان به‌نحو مفیدی مورد بحث قرار داد، یک فرق‌گذاری ضرورت دارد.[۴] امکان دارد که قانونی ذاتاً ناقص باشد و به‌جای سودمندبودن، آسیب‌رسان، و به‌جای عقلانی‌بودن، غیرعقلانی باشد. باز امکان دارد که قانونی با دستور مقام بالاتری تغییر یابد. همچنین، هم تغییر ذاتی و هم تغییر عَرَضی می‌تواند هم خود قانون و هم مورد یا اجرای خاصی را زیر تأثیر قرار بدهد. به‌طور مثال، مقام بالاتر ممکن است خودِ قانون را منسوخ کند، یا آن را سست سازد، یا آن را در مورد بخصوصی مستثنا کند. سوئارس ابتدا به بررسی تغییر ذاتی می‌پردازد، و بر این اعتقاد است[5] که، به تعبیر صحیح، نمی‌توان قانون طبیعی را، نه در

1. *De Religione, pars Secunda,* 1, 7, 3.

2. *De legibus,* 2, 8, 7.

۳. Decalogue (ده فرمان موسی)

4. *Ibid.*, 2, 13, 1.

5. *Ibid.*, 2, 13, 2.

کلیت آن و نه در فرمان‌های بخصوصی، تا وقتی که طبیعت آدمی با برخورداری از عقل و اختیار تاب تحمل آن را دارد، در معرض تغییر قرار داد. اگر طبیعت عقلانی فسخ شود، در باب وجود عینی آن، قانون طبیعی نیز فسخ می‌شود، زیرا طبیعت عقلانی یا در آدمی موجود است یا از طبیعت آدمی ناشی می‌شود. از آن‌جا که قانون طبیعی از طبیعت آدمی ناشی می‌شود، نمی‌تواند طی زمان زیان‌آور باشد؛ همین‌طور، اگر مبتنی بر اصول بدیهی باشد، نمی‌تواند غیرعقلانی باشد. مواردِ روشنِ تغییرِ ذاتی در مواقع خاص صرفاً از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که آن نوع واژه‌های عمومی که معمولاً یک فرمان طبیعی با آن واژه‌ها بیان می‌شود کاملاً بیان‌کنندهٔ خود فرمان‌های طبیعی نیستند. به‌طور مثال، اگر کسی چاقویی را به من قرض بدهد و آن را بازپس خواهد، باید چیزی را که مال اوست به او برگردانم؛ اما اگر او جنون قتل داشته باشد و بدانم که می‌خواهد با چاقو کسی را به قتل برساند، نباید چاقو را به او بازپس بدهم. اما این بدان‌معنا نیست که این فرمان، که باید امانت‌ها را به هنگام مطالبه بازپس داد، در این مورد دچار تغییری ذاتی شده است؛ این فقط بدان‌معناست که فرمانی که این‌گونه بیان شده است بیان ناقص چیزی است که در خود فرمان مندرج است. همین‌طور، این دستور ده فرمان که «تو نباید دست به قتل بزنی»، در واقع، شرایط زیادی دارد که صریحاً ذکر نشده‌اند؛ به‌طور مثال، «تو نباید با قدرتی که از آنِ خود توست و همچون یک متجاوز دست به قتل بزنی».[1]

آیا قدرت می‌تواند قانون طبیعی را تغییر دهد؟ سوئارس می‌گوید: «قدرت بشری، حتی اگر قدرت پاپ باشد، نه می‌تواند فرمان واقعی قانون طبیعی را فسخ کند» (یعنی هر فرمانی که واقعاً به قانون طبیعی متعلق است)، «نه می‌تواند واقعاً و ذاتاً چنین فرمانی را محدود کند، و نه می‌تواند معاف‌بودن از آن را تجویز کند».[2] به نظر می‌رسد که در باب مالکیت مشکلی وجود دارد. به اعتقاد سوئارس[3]، طبیعت، عموم انسان‌ها را بر اشیاء چیره ساخته است، و در نتیجه، هر انسانی این قدرت را دارد که از آن چیزهایی که به عموم انسان‌ها داده شده‌اند استفاده کند. بدین‌ترتیب، به نظر می‌رسد که نهاد مالکیت خصوصی و نهاد قوانین ضد سرقت و دزدی، هم ناقض قانون طبیعی و هم حاکی از این است که قانون طبیعی، دست‌کم در مواردی، تابع قدرت بشری است. سوئارس در پاسخ می‌گوید که قانون طبیعت مسلماً مانع تقسیم دارایی عمومی و اختصاص آن به افراد

1. *Ibid.*, 2, 13, 8.
2. *Ibid.*, 2, 14, 8.
3. *Ibid.*, 2, 14, 16.

نیست؛ سلطه و چیرگی عموم امری «سلبی» است نه ایجابی. مسلماً قانون طبیعی حکم می‌کند که هیچ‌کس در استفادهٔ ضروری از دارایی عمومی، تا آن‌گاه که عمومی است، منع نشده است، و پس از تقسیم این دارایی است که دزد در دزدی خود مقصر است. باید بین قوانین دستوری و قوانین مربوط به سلطه و چیرگی فرق بگذاریم.[۱] هیچ قانونِ دستوری در طبیعت وجود ندارد مبنی بر این که اشیاء همواره باید در مالکیت مشترک باشند؛ اما دربارهٔ شرایطی که تا حدودی زیر سلطهٔ قدرت آدمی است قوانین دستوری وجود دارند. طبیعت خوبی‌ها را بین یکایک افراد تقسیم نکرده است، اما قانون طبیعی کسی را از تصرف شخصی در خوبی‌ها منع نکرده است. بنابراین، عامل شخصی می‌تواند به مالکیت خصوصی حکم کند. اما در مورد مالکیت عمومی و مالکیت خصوصی قوانین دستوری طبیعت وجود دارند؛ و این قوانین دستوری در ید قدرت عامل انسانی نیست. قدرت دولت بر مصادرهٔ دارایی را آن‌گاه که علت عادلانه‌ای در بین باشد (مثلاً در برخی از موارد جنایی) باید به این معنا دانست که قوانین دستوری طبیعت را در نظر دارد.

به عبارت دیگر، سوئارس قبول نخواهد کرد که قانون طبیعی تابع قدرت آدمی باشد. در عین حال، اعتقاد او بر این بود که طبیعتْ دارایی‌های زمین را به‌طور مشترک به همهٔ انسان‌ها داده است. اما، به گفتهٔ او، این نتیجه به‌دست نمی‌آید که نهاد مالکیت خصوصی برخلاف قانون طبیعی است یا نهاد مالکیت خصوصی در قانون طبیعی تغییری ایجاد می‌کند. چرا این نتیجه به‌دست نمی‌آید؟ یک موضوع ممکن است یا به معنایی سلبی یا به معنایی ایجابی (با تجویز مثبت یک فعل) زیر تأثیر قانون طبیعی قرارگیرد. در این حال، مالکیت عمومی فقط به معنای سلبیْ جزئی از قانون طبیعی است، یعنی به این معنا که برحسب قانون طبیعی هرگونه مالکیتی باید به اشتراک گذارده شود، مگر این‌که انسان‌ها در بین خود قرارداد دیگری داشته باشند. بنابراین، ترویج مالکیت خصوصی نه مخالف قانون طبیعی است و نه در فرمان ایجابی قانون طبیعی تغییری ایجاد می‌کند.

اما، حتی اگر انسان‌ها نتوانند قانون طبیعی را تغییر بدهند یا بر آن استثنا بزنند، آیا خدا هم بر این کار توانا نیست؟ در وهلهٔ نخست، اگر خدا بتواند هر یک از دستورهای ده فرمان را مستثنا کند، این نتیجه به بار می‌آید که خدا می‌تواند کل قانون را نسخ کند و به اعمالی فرمان دهد که قانون طبیعی آن‌ها را منع کرده است. استثنازدن بر قانونی که مانع عملی است آن عمل را مجاز می‌شمارد؛ اما اگر خدا بتواند عملی را که به‌نحو دیگری

1. *Ibid.*, 2, 14, 19.

منع شده است مجاز کند، چرا نتواند آن را تجویز کند؟ «این عقیده‌ای بود که اوکام از آن حمایت کرد، و پی‌یر دآیّی و آندرئاس نووکاسترو[1] از اوکام تبعیت کردند.»[2] اما باید این عقیده را رد کرد و محکوم ساخت. اوامر و نواهی خدا دربارهٔ قانون طبیعی متضمن شرافت ذاتی اعمالی است که بدان‌ها امر شده است و رذالت ذاتی اعمالی است که از آن‌ها نهی شده است. این سخن که خدا می‌تواند به بیزاربودن از خدا امر کند سخن بیهوده‌ای است. این فرض که خدا به آدمی امر کند که از چیزی که سزاوار عشق‌ورزیدن است بیزار باشد یا این فرض که خدا باید خود را سزاوار بیزاری قرار دهد، هر دو، فرض‌های بیهوده‌ای هستند.

پس، در مورد این عقیدهٔ اسکوتوس که باید بین فرمان‌های اولین لوح و فرمان‌های دومین لوح ده فرمان فرق گذاشت و خدا می‌تواند در مورد دومین لوح دست به استثنا بزند چه می‌گویید؟ سوئارس می‌گوید که، به معنایی، این سخن که از نظر اسکوتوس خدا می‌تواند در باب برخی از فرمان‌های قانون طبیعی دست به استثنا بزند سخن غیر دقیقی است، زیرا اسکوتوس قبول ندارد که همهٔ فرمان‌های ده فرمان، دست‌کم به معنایی دقیق، به قانون طبیعی تعلق دارند. اما سوئارس این عقیده را رد می‌کند که فرمان‌های دومین لوح دقیقاً به قانون طبیعی متعلق نیستند. «در واقع، استدلال‌های اسکوتوس قانع‌کننده نیستند.»[3]

بدین‌ترتیب، سوئارس بر این اعتقاد است که خدا نمی‌تواند دربارهٔ هیچ‌یک از فرمان‌های الهی دست به استثنا بزند. سوئارس به قدیس توماس، کایتان، سوتو و دیگران متوسل می‌شود.[4] همهٔ فرمان‌های الهی دربردارندهٔ اصل ذاتی عدالت و الزام هستند. موارد مستثنای آشکاری که در کتاب عهد عتیق[5] می‌بینیم در واقع اصلاً موارد مستثنا نیستند. به‌طور مثال، وقتی که خدا به بنی‌اسرائیل[6] گفت که مصریان را تاراج کنند، این سخن را نه در مقام قانونگذار می‌گفت و نه آن‌ها را در مورد دزدی‌کردن مستثنا می‌کرد. این سخن او یا در مقام خدایی متعال بود و سیادت و سروری بر خوبی‌های مورد بحث را از مصریان به بنی‌اسرائیل انتقال می‌داد، یا در مقام داوری متعال بود و برای بنی‌اسرائیل برای کاری که کردند حقوق شایسته‌ای را مقرر کرد، حقوقی که از مصریان دریغ داشته شده بود.[7]

1. Andreas a Novocastro
2. *Ibid.*, 2, 15, 3.
3. *Ibid.*, 2, 15, 12.
4. *Ibid.*, 2, 15, 16.
5. Old Testament
6. the Hebrews
7. *Ibid.*, 2, 15, 20.

۱۰. سوئارس، در ادامه، قانون طبیعی را از قانون ملت‌ها[1] متمایز می‌کند. به اعتقاد سوئارس، قانون ملت‌ها اعمالی را با این عنوان که به‌خودی خود دربارهٔ رفتار درست ضروری‌اند تجویز نمی‌کند، چیزی را هم با این عنوان که به‌خودی خود و به‌طور ذاتی شر است منع نمی‌کند: این‌گونه تجویزها و منع‌ها به قانون طبیعی، و نه قانون ملت‌ها، مربوط می‌شوند.[2] بنابراین، این دو عین هم نیستند. قانون ملت‌ها «نه‌تنها حاکی از چیزی است که شر است، بلکه به‌وجودآورندهٔ شر هم به‌شمار می‌آید.»[3] مقصود سوئارس این است که قانون طبیعی مانع چیزی است که ذاتاً شر است، درحالی‌که قانون ملت‌ها، به معنای دقیق این عبارت، ذاتاً مانع افعال شر نیست (زیرا قانون طبیعی از قبل این اعمال را منع کرده است)، بلکه به دلیلی عاقلانه و بسنده مانع برخی افعال است و انجام‌دادن آن اعمال را اشتباه می‌داند. در نتیجه، قانون ملت‌ها نمی‌تواند آن مقدار تغییرناپذیر باشد که قانون طبیعی هست.

بنابراین، قوانینِ مربوط به قانون ملت‌ها قوانینی ایجابی (نه طبیعی) و بشری (نه الهی) هستند. اما آیا قانون ملت‌ها، در این باب، غیر از قانونی مدنی نیست؟ صرفاً کافی نیست گفته شود که قانون مدنی قانون یک دولت است، و حال آن‌که قانون ملت‌ها در همهٔ ملت‌ها مشترک است؛ زیرا اختلاف صِرف بین بزرگ‌تر و کوچک‌تر موجب اختلاف خاصی نمی‌شود.[4] اعتقاد سوئارس بر این است که «فرمان‌های قانون ملت‌ها با فرمان‌های قانون مدنی این فرق را دارند که نوشتاری نیستند»؛ آن‌ها از طریق آداب و رسوم همهٔ ملت‌ها، یا تقریباً همهٔ ملت‌ها، به‌وجود آمده‌اند.[5] بنابراین، قانون ملت‌ها قانونی نانوشته است؛ و از راه آداب و رسومی به‌وجود آمده است که به همهٔ ملت‌ها، یا تقریباً همهٔ ملت‌ها، تعلق دارد. در واقع، به دو صورت می‌توان به این امر پی برد: مربوط‌بودن موضوع بخصوصی به قانون ملت‌ها می‌تواند یا به این دلیل باشد که قانون ملت‌ها قانونی است که ملت‌های گوناگون باید در روابط خود با یکدیگر آن‌را رعایت کنند یا به این دلیل باشد که قانون ملت‌ها مجموعهٔ قوانینی است که تک‌تک دولت‌ها درون مرزهای خود آن‌ها را رعایت می‌کنند [پس] همانند یکدیگرند و عموماً مورد قبول قرار می‌گیرند. «به اعتقاد من، به نظر می‌رسد که

1. the law of nations (*ius gentium*)
2. *Ibid.*, 2, 17, 9.
3. *Ibid.*, 2, 19, 2.
4. *Ibid.*, 2, 19, 5.
5. *Ibid.*, 2, 19, 6.

نخستین تفسیر، به‌طور کامل در تطابق با قانون ملت‌های واقعی، که غیر از قانون مدنی است، باشد.»[۱]

سوئارس برای قانون ملت‌ها، که تلقی از آن به همان معنای بالایی است، چندین نمونه ذکر می‌کند. به‌طور مثال، تا آن‌جا که به عقل طبیعی مربوط است، ضرورتی ندارد که قدرت انتقام‌گیری از راه جنگ در دست دولت باشد، زیرا انسان‌ها می‌توانستند ابزارهای دیگری را برای انتقام‌گیری ابداع کنند. اما روش جنگ‌کردن، که «آسان‌تر و بیشتر از روی طبیعت» است، طبق عُرف، مورد قبول واقع شده و منطقی است.[۲] «'بردە‌داری'[۳] را در همان طبقه جای می‌دهم.» نهادِ برده‌داری (در حُکم مجازات گناهکاران[۴]) از منظر عقل طبیعی ضرورتی نداشت؛ اما، با فرض مرسوم‌بودن آن، گناهکاران مجبورند به آن تن بدهند، درحالی‌که «فاتحان»[۵] می‌توانند مجازات سختگیرانه‌تری را بدون دلیل خاصی وارد نکنند. همچنین، این‌که از الزام به رعایت «معاهدات»[۶]، آن‌گاه که بحق و به دلیل معقولی بسته شدند، نمی‌توان سر باز زد، موضوعی مربوط به قانون ملت‌ها است. در واقع، چنین کاری با عقل طبیعی سازگار است؛ اما عُرف و قانون ملت‌ها آن را استوار و محکم‌تر ساخته‌اند، و بنابراین، نیروی الزام‌آور خاصی دارد.

مبنای عقلانی چنین قانون ملت‌هایی این حقیقت است که نسل آدمی، هر قدر هم که به ملت‌ها یا دولت‌های مختلف تقسیم شود، باز وحدت خاصی را حفظ می‌کند که فقط عضویت در نوع آدمی نیست، بلکه گویی وحدت اخلاقی و سیاسی[۷] هم به شمار می‌آید. فرمان طبیعی عشق و شفقت متقابل، که در بین همگان «حتی بیگانگان» ساری و جاری است، از این امر حکایت دارد.[۸] دولت خاصی می‌تواند جامعهٔ کاملی باشد، اما، به‌تنهایی بی‌نیاز از غیر نیست، بلکه نیازمند مشارکت و ارتباط با دیگر دولت‌هاست. پس، دولت‌های مختلف، به معنایی، اعضای جامعه‌ای جهانی هستند، و نیازمند آن گونه نظام قانونی‌اند که به روابط آن‌ها با یکدیگر نظام ببخشد. عقل طبیعی به‌قدر کافی این نیاز را برآورده نمی‌کند؛ پیمان عادی ملت‌ها قوانینی را معمول داشته است که بر وفق طبیعت‌اند، هرچند دقیقاً از قانون طبیعی استنتاج‌پذیر نیستند.

1. *Ibid.* 2, 19, 8.
2. *Ibid.*
3. slavery
4. the guilty
5. victors
6. treaties
7. *unitatem quasi politicam et moralem*
8. *Ibid.*, 2, 19, 9.

قدیس توماس در جامع علم کلام[1] مدعی بود که فرمان‌های قانون ملت‌ها از مبادی قانون طبیعی استنتاج شده‌اند و از فرمان‌های قانون مدنی، که نه استنتاج‌های عمومی از قانون طبیعی بلکه تعیّنات قانون طبیعی‌اند، متفاوتند. سوئارس این گفته را به این معنا تفسیر می‌کند که فرمان‌های قانون ملت‌ها نتایج عمومی قانون طبیعی‌اند، «نه به معنایی مطلق و براساس استنتاجی ضروری، بلکه در مقایسه با تعیّن خاص قانون مدنی و خصوصی.»[2]

۱۱. سوئارس در سومین کتاب دربارهٔ قوانین به موضوع قانون وضعیِ انسانی برمی‌گردد. او ابتدا می‌پرسد که آیا آدمی توانایی این را دارد که قانون وضع کند یا آیا وضع کردن قوانین به‌وسیلهٔ انسان موجب استبداد نیست؛ و بحثی که دربارهٔ این سؤال دارد بررسی دولت و قدرت سیاسی را هم در بر می‌گیرد.

همان‌طور که ارسطو گفته است، آدمی حیوانی اجتماعی است و طبیعتاً گرایش به این دارد که زندگی اجتماعی داشته باشد.[3] در واقع، خانواده اصلی‌ترین اجتماع طبیعی است؛ اما خانواده، با این‌که برای مقاصد نظام خانوادگی یا «اقتصادی» جامعهٔ کاملی است، بی‌نیاز از دیگری نیست. به‌علاوه، آدمی نیازمند آن نوع جامعهٔ سیاسی است که از ائتلاف خانواده‌ها به‌وجود می‌آید. این جامعهٔ سیاسی هم برای حفظ صلح بین تک‌تک خانواده‌ها و هم برای رشد فرهنگ و تمدن امری ضروری است.

دوم، جامعه‌ای که کامل است (در این‌جا مقصود سوئارس جامعهٔ سیاسی است) باید قدرتی حکمفرما داشته باشد. به نظر می‌رسد که صادق‌بودن این اصل امری بدیهی باشد، اما صدق آن در مقایسه با صورت‌های دیگر اجتماع بشری، مثل خانواده، تأیید می‌شود.[4] به‌علاوه، همان‌طور که قدیس توماس اشاره می‌کند[5]، هیچ‌کس نمی‌تواند به این اصل تن دردهد، مگر آن‌که این اصل ضوابطی داشته باشد که تأمین‌کنندهٔ خیر عمومی باشند؛ از همین روست که ایجاد نهاد «ریاست»[6] مدنی امری ضروری است.

سوم، ریاست بشری، اگر در قلمرو خود برتری داشته باشد، این قدرت را دارد که قوانین قلمرو خود، یعنی قوانین مدنی و بشری، را وضع کند. ریاست مدنی برای دولت امری ضروری است؛ و اگر بناست که ریاست مدنی نقش حکومتی و نظارتی خود را در حیات دولت ایفا کند، وضع قوانین یکی از ضروری‌ترین کارهای آن است.[7] قدرت بر

1. Ia, IIae, 95, 4.
2. *De legibus*, 2, 20, 2.
3. *Ibid*, 3, 1, 3.
4. *Ibid.*, 3, 1, 4.
5. *De regimine principum*, 1, 1.
6. magistracy
7. *De legibus*, 3, 1, 6.

وضع قوانین متعلق به ریاستی است که در دولت اختیارات بیشتری دارد: قدرت بر وضع قوانین در حاکمیت سیاسی عاملی بنیادی است.

بنابراین، دولت و حاکمیت سیاسی نهادهایی طبیعی هستند، به این معنا که طبیعت خواستار ایجاد آن‌هاست. شاید این سخن درست باشد که امپراتوری‌ها و پادشاهی‌ها غالباً از راه زور و استبداد به‌وجود آمده‌اند؛ اما این‌گونه حقایق تاریخی نمونه‌هایی از سوءاستفادهٔ آدمی از قدرتند، نه نمونه‌هایی از ماهیت ذاتی حاکمیت سیاسی.[1] به گفتهٔ سوئارس،[2] این عقیدهٔ قدیس آوگوستینوس را که حکومت یک شخص بر دیگران ناشی از اوضاع و احوالی است که گناه باعث آن‌هاست باید دربارهٔ آن نوع حکومتی فهمید که با بردگی و اِعمال زور به دست آمده است. بدون گناه‌کردن نه اِعمال زور وجود دارد و نه برده‌داری؛ با وجود این، حکومت سر جای خود باقی است؛ دست‌کم، «تا آن‌جا که به قدرت صاحب فرمان مربوط است، احتمال می‌رود که این حالت در میان انسان‌ها، حتی در حالت بی‌گناهی هم، وجود داشته باشد.»[3] در این باب، سوئارس پیرو قدیس توماس است.[4] سوئارس در کتاب دربارهٔ شش روز آفرینش[5] می‌گوید که چون اجتماع بشری نه حاصل انحراف بشری بلکه حاصل خود طبیعت بشری است، به نظر می‌رسد که انسان‌ها، حتی در حالت بی‌گناهی، اجتماعی سیاسی دارند و در آن متحد می‌شوند. این‌که آیا جامعهٔ سیاسی یکی یا بیشتر بوده است سؤالی نیست که بتوان به آن پاسخ داد. همهٔ آنچه می‌توان گفت این است که اگر همهٔ انسان‌ها در بهشت به حیات خود ادامه می‌دادند، در آن‌جا ممکن بود جامعهٔ سیاسی واحدی وجود داشته باشد. سوئارس در ادامه می‌گوید که در حالت بی‌گناهی هیچ نوع برده‌داری وجود نداشته است، بلکه، از آن‌جا که برای خیر عموم به حکومت نیاز بود، حکومت وجود داشته است.[6]

اما این واقعیت که ریاست و حکومت مدنی اموری ضروری‌اند و ریاست عالیه در یک دولت اختیار وضع قوانین را دارد، به این معنا نیست که اختیار وضع قوانین، مستقیماً و بی‌واسطه، به فردی یا گروهی از افراد اعطا شده است؛ برعکس، «این اختیار، که فقط مطابق با طبیعت اشیاء تلقی می‌شود، نه در دست فردی خاص بلکه بیشتر در دست همهٔ

---

1. *Ibid.*, 3, 1, 11.
2. *Ibid.*, 3, 1, 12.
3. *Ibid.*
۴. در مورد عقیدهٔ قدیس توماس ← جلد دوم، همین تاریخ فلسفه، صص ۱۰۴ـ۱۰۷.
5. *De opere sex dierum*, 5, 7, 6.
6. *De legibus*, 5, 7, 11.

نوع آدمی است.»[1] همهٔ انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند؛ و طبیعت به کسی مستقیماً این حق را نداده است که بر دیگری حاکمیتی سیاسی داشته باشد.

با وجود این، هرگاه گفته می‌شود که طبیعت اختیار وضع قوانین را مستقیماً به نوع آدمی («انبوه نوع آدمی») اعطا کرده است، این گفته را نباید بدین معنا فهمید که این اختیاری که به انسان‌ها اعطا شده است امری صرفاً کلی و فاقد وحدت اخلاقی است. باید نوع آدمی را به معنای انسان‌هایی بدانیم که با رضایت همگان «در بدنهٔ سیاسی واحدی با دوستی و برادری و به منظور یاری همدیگر در راه رسیدن به غایت سیاسی واحدی»[2] گردهم آمده‌اند. اگر تلقی از انسان‌ها بدین‌گونه باشد، آنان «بدنهٔ شگفت‌آور واحدی» را می‌سازند که نیازمند رئیس واحدی است.[3]

باید افزود این‌که توانایی مورد بحث در ید قدرت نوع آدمی است بدین‌گونه نیست که این توانایی در ید قدرت همهٔ انسان‌های موجود باشد و در نتیجه همهٔ آنان جامعهٔ سیاسی واحدی را تشکیل بدهند. «برعکس، چنین چیزی غیرممکن است، و از مناسبت بسیار کمتری برخوردار است.»[4] بدین‌ترتیب، به نظر می‌رسد که اگر همهٔ مجموع نوع آدمی اختیار وضع قوانین را داشته باشند، این توانایی عمر بسیار اندکی داشته است؛ نوع آدمی «چندی بعد از آفرینش جهان» به این روی آورد که به جوامع سیاسی مختلفی تقسیم بشود. همین که این تقسیم به وقوع پیوست، اختیار وضع قوانین هم در ید قدرت جوامع سیاسی مختلف قرار گرفت.

این توانایی از خدایی سرچشمه می‌گیرد که منشأ اولیهٔ آن است.[5] اما خدا چگونه این توانایی را اعطا می‌کند؟ در وهلهٔ نخست، خدا این توانایی را «همچون خصیصهٔ خاصِ ناشی از طبیعت» اعطا کرده است. به عبارت دیگر، خدا این توانایی را به‌واسطهٔ فعل خاصی که غیر از فعل خلقت است اعطا نمی‌کند. این‌که این توانایی از طبیعت ناشی می‌شود به این معناست که عقل طبیعی می‌بیند که استفاده از این توانایی برای حفظ جامعهٔ سیاسی و حکومت درست بر آن، که خود آن اجتماعی طبیعی است، امری ضروری است. در وهلهٔ دوم، تا انسان‌ها جامعهٔ سیاسی تشکیل ندهند این توانایی به بروز نمی‌رسد. از این‌رو، این توانایی بدون دخالت اراده و رضایت انسان، یعنی

1. *Ibid.*, 3, 2, 3.
2. *Ibid.*, 3, 2, 4.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 3, 2, 5.
5. *Ibid.*, 3, 3, 4.

انسان‌هایی که از روی رضایت با هم به شکل اجتماع یا دولتی کامل درمی‌آیند، از سوی خدا اعطا نمی‌شود. اما همین که آنان جامعه‌ای را تشکیل دهند، این توانایی در آن جامعه در ید قدرت آنان قرار می‌گیرد. بنابراین، بحق گفته می‌شود که این توانایی مستقیماً از سوی خدا اعطا می‌شود. سوئارس می‌افزاید[1] که این توانایی در یک جامعهٔ سیاسی مفروض به‌نحوی در ید قدرت قرار نمی‌گیرد که بتواند با رضایت آن جامعه واگذار شود یا از راه مجازات عادلانه از دست برود.

۱۲. واضح است که سوئارس منشأ اجتماع سیاسی را، اساساً، در «توافق»[2] می‌دانست. این‌که در واقع دولت‌های بیشتر یا کمتری از راه‌های دیگری پدید آمده‌اند رویدادی تاریخی است، و نه ناشی از ذات دولت. اما اگر بتوان گفت که سوئارس نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» را «تا این حد» در نظر گرفته است، این بدان‌معنا نیست که او اجتماع سیاسی را اجتماعی صرفاً ساختگی و مخلوق خودخواهی روشنفکرانه تلقی می‌کرد. برعکس، همان‌طور که دیدیم، او منشأ نهایی اجتماع سیاسی را در طبیعت آدمی، یعنی در خصلت و نیازهای اجتماعی انسان‌ها، می‌دید. شکل‌گیری اجتماع سیاسی یکی از جلوه‌های ضروری طبع آدمی است، حتی اگر شکل‌گیری جامعهٔ سیاسی مفروضی اساساً بر توافق متکی باشد، زیرا طبیعت مشخص نکرده است که کدام جوامع خاص را باید تشکیل داد.

در مورد نظریهٔ او دربارهٔ حاکمیت یا، اگر خود را به مطلب مورد بحث کنونی محدود سازیم، اختیار وضع قوانین ــ که مربوط به حاکمیت است ــ باید بیشتر عین همان حرف‌ها را گفت. سوئارس می‌گوید[3] که طبیعت نوع خاصی از حکومت را مشخص نکرده است؛ تعیین نوع حکومت به انتخاب آدمی وابسته است. به‌طور دقیق، برای کل جامعه بسیار مشکل است که مستقیماً در مقام وضع قوانین برآید، و ملاحظات عملی نشان می‌دهند که «پادشاهی»[4] بهترین نوع حکومت است، هرچند این نظام حکومتی همچون حکومتی صالح است که برای «افزودن برخی از عناصر حکومت مشترک (متعارف)» شخصیت انسان را مورد توجه قرار می‌دهد.[5] این‌که این عنصر حکومت عمومی باید چه چیزی باشد به انتخاب و دوراندیشی آدمی وابسته است. در هر حال،

---

1. *Ibid.*, 3, 3, 7.
2. consent
3. *Ibid.*, 3, 4, 1.
4. monarchy
5. *Ibid.*

هر کسی که قدرت مدنی را در دست داشته باشد، این قدرت، خواه مستقیم یا غیرمستقیم، از مردمی که جامعه را تشکیل داده‌اند سرچشمه گرفته است. شکل دیگر کسب این قدرت نمی‌تواند برحق باشد.[۱] برای این‌که حاکمیت بر فرد مفروضی بحق تفویض شود، «این تفویض به او باید لزوماً با توافق جامعه باشد.»[۲] در برخی موارد، مثلاً در مورد شائول، خدا قدرت را مستقیماً اعطا کرده است؛ اما این گونه موارد غیرعادی هستند و، تا آن‌جا که به‌نحوهٔ اعطای قدرت مربوط می‌شود، فراطبیعی‌اند. در باب پادشاهی موروثی، صاحب آن وقتی آن را عادلانه در اختیار دارد که از شهروندان سرچشمه گرفته باشد.[۳] دربارهٔ آن نوع قدرت سلطنتی که به‌زور و غیرعادلانه به‌دست آمده است، پادشاه قدرت واقعی و مشروع نخواهد داشت، هرچند در روند زمان مردم با آن موافقت بکنند و حاکمیت آن را بپذیرند، و به این ترتیب به آن مشروعیت ببخشند.[۴]

بنابراین، درست همان‌طور که سوئارس بر این اعتقاد است که شکل‌گیری جامعهٔ سیاسی مفروضی به توافق آدمی وابسته است، همین طور هم اعتقاد او بر این است که ایجاد هر حکومت معیّنی به توافق آن جامعهٔ سیاسی‌ای وابسته است که اعطاکنندهٔ حاکمیت است. از این‌رو، می‌توان گفت که او، به معنایی، به نظریهٔ قرارداد دوگانه معتقد است. اما درست همان‌طور که او بر این اعتقاد است که شکل‌گیری جوامع سیاسی از لوازم طبیعت است، همین‌طور هم اعتقاد او بر این است که ایجاد حکومت به حکم طبیعت است. گرایش او بر این است که بر مفهوم توافق تأکید بیشتری داشته باشد؛ در واقع، او صریحاً از «پیمان یا توافق» بین پادشاه و پادشاهی سخن می‌گوید[۵]؛ اما قدرت و حاکمیت سیاسی برای حفظ و ادارهٔ صحیح نوع آدمی ضرورت دارند. قدرت سیاسی در نهایت از خدا سرچشمه می‌گیرد، خدایی که هرگونه حاکمیتی به او وابسته است؛ اما این حقیقت که قدرت سیاسی به فرد معیّنی اعطا می‌شود از این امر ناشی است که اعطای آن در دست خود دولت است: «'خود'[۶] حاکمیت از انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد.»[۷] به عبارت دیگر، این گونه نیست که حاکمیت سیاسی فقط ناشی از توافق یا موافقت باشد، زیرا حاکمیت سیاسی برای حیات بشر امری ضروری است؛ اما اعطای حاکمیت به برخی از افراد منوط به توافق است.

---

1. *Ibid.*, 3, 4, 2.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, 3, 4, 3.
4. *Ibid.*, 3, 4, 4.
5. *Ibid.*, 3, 4, 5.
6. principate
7. *Ibid.*

باید به‌طور گذرا به این نکته اشاره کرد که اندیشهٔ سوئارس مبتنی بر پادشاهی زمان خود او بود. تصور قرون وسطایی از قدرت امپراتوری در نظریهٔ سیاسی او نقش کمتری داشت. سوئارس در اثر خود با عنوان دفاع از ایمان کاتولیکی و رسولی [1] صریحاً این نکته را انکار می‌کند که امپراتور بر همهٔ مسیحیان قدرت حاکمیت اینجهانی و همگانی دارد. او می‌گوید که احتمالاً امپراتور هرگز دارای این قدرت نبود؛ حتی اگر این قدرت را داشت، [اکنون] مطمئناً آن را از دست داده است. «تصور ما بر این است که، علاوه بر امپراتور، تعدادی پادشاهان اینجهانی، مثل پادشاهان اسپانیا و فرانسه و انگلستان، وجود دارند که کاملاً از قدرت امپراتور مستقل هستند.» [2] از سوی دیگر، بدیهی است که سوئارس بر این تصور نبود که تحقق یک دولت جهانی یا حکومت جهانی عملی است. تاریخ نشان می‌دهد که هرگز حکومت وسیع واقعاً جهانی وجود نداشته است. حکومت وسیع جهانی وجود ندارد، وجود نداشته، و هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد. [3] همان‌طور که دیدیم، سوئارس بر این اعتقاد بود که وجود جامعهٔ سیاسی واحدی برای همهٔ انسان‌ها از نظر اخلاقی غیرممکن است و، حتی اگر ممکن باشد، کاملاً غیرعاقلانه است. [4] اگر ارسطو در این سخن خود برحق باشد، همان‌طور که برحق بود که درست اداره کردن یک شهر بسیار بزرگ مشکل است، اداره‌کردن یک دولت جهانی کاری بسیار مشکل‌تر است.

۱۳. سوئارس از آموزهٔ توافق بین پادشاه و پادشاهی خود چه لوازمی را بیرون می‌کشد؟ آیا اعتقاد او به‌ویژه بر این بود که شهروندان این حق را دارند که پادشاه دیکتاتور، پادشاهی را که پیمان‌شکنی می‌کند، عزل کنند؟

به اعتقاد سوئارس، [5] انتقال حاکمیت از دولت به شهریار، نه یک تفویض، بلکه انتقال یا اعطای کل قدرتی است که در دست جامعه بوده است. بنابراین، شهریار می‌تواند، اگر بخواهد، قدرت را [به دیگران] تفویض کند؛ این امر، چه به‌وسیلهٔ شخص او یا از طریق عامل‌هایی اعمال شود، به نظر او مطلقاً مورد قبول است، زیرا او مصلحت‌آمیزتر فکر می‌کند. به‌علاوه، همین که قدرت به پادشاه انتقال یافته باشد، پادشاه جانشین خدا می‌شود؛ و، طبق قانون طبیعی، اطاعت از او واجب می‌شود. [6] در حقیقت، انتقال قدرت

---

1. 3, 5, 7.
2. *Ibid.*
3. *De legibus,* 3, 4, 7.
4. *Ibid.*, 3, 2, 5.
5. *Ibid.*, 3, 4, 11.
6. *Ibid.* , 3, 4, 6.

به پادشاه او را حتی از دولتی که قدرت را به او اعطا کرده است برتر می‌سازد، زیرا دولت، با انتقال قدرت، خود را تابع پادشاهی قرار داده است.

بدین‌ترتیب، نمی‌توان پادشاه را از حاکمیت خود محروم کرد، زیرا او از حق مالکیت این قدرت برخوردار شده است. اما سوئارس بلافاصله این قید را اضافه می‌کند که «مگر این‌که، از قضا، او غرق در استبداد شود، که در این صورت پادشاهی می‌تواند جنگ عادلانه‌ای را در برابر پادشاه برپا کند.»[1] دو نوع دیکتاتور وجود دارد:[2] دیکتاتوری هست که تخت پادشاهی را به‌زور و ناعادلانه تصاحب کرده است؛ و نوعی شهریار قانونی هست که با دیکتاتوری به حکمرانی می‌پردازد و از قدرت خود سوءاستفاده می‌کند. درخصوص دیکتاتور نوع اول، کل دولت یا بخشی از دولت این حق را دارند که به مخالفت با او بپردازند، زیرا او متجاوز است. به مخالفت‌برخاستن فقط به کارگیری حق دفاع از خویشتن است.[3] درخصوص دیکتاتور نوع دوم، یعنی آن نوع شهریار قانونی که با دیکتاتوری به حکمرانی می‌پردازد، دولت در یک کل می‌تواند به مخالفت با او بپردازد، زیرا باید بر این فرض بود که دولت به این شرط قدرت را به او اعطا کرده است که حکمرانی او به خیر عموم باشد و اگر او غرق در دیکتاتوری شود معزول می‌شود.[4] اما شرط ضروری برای مشروعیت چنین مخالفتی این است که پادشاه آشکارا دست به دیکتاتوری بزند و باید قواعد مربوط به جنگ عادلانه را رعایت کرد. سوئارس در این باب به قدیس توماس اشاره می‌کند.[5] اما فقط کل دولت است که حق دارد بر پادشاهی قانونی که با دیکتاتوری حکمرانی می‌کند قیام کند، زیرا او نمی‌تواند، بدون معطلی، همانند کسی که ناعادلانه غاصب حکومت است، با همهٔ شهروندان به ستیز برخیزد. اما این بدان‌معنا نیست که فردی که در معرض تجاوز واقعی و عینیِ مستبدانهٔ پادشاهی قانونی قرار دارد نباید به دفاع از خود بپردازد. اما باید بین دفاع از خود و دفاع اُز دولت فرق گذاشت.

سوئارس در دفاع از ایمان کاتولیکی و رسولی[6] مسئلهٔ خاص «دیکتاتورکُشی»[7] را مورد بررسی قرار می‌دهد. نمی‌توان پادشاه قانونی را بنابر اقتدار خصوصی بر اساس این‌که با

1. *Ibid.*

2. *Defence of the Catholic and Apostolic Faith*, 6, 4, 1.

3. *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 8, 2.

4. *Ibid.*

5. *De regimine principum*, 1, 6.

6. 6, 4.

7. tyrannicide

دیکتاتوری حکمرانی می‌کند به قتل رساند؛ آموزهٔ قدیس توماس[1]، کایتان، و دیگران همین است. شخص خاصی که بنابر اقتدار خودش پادشاه قانونی را که با دیکتاتوری حکمرانی می‌کند به قتل می‌رساند یک قاتل است. او قدرت قانونی لازم را ندارد.[2] درخصوص دفاع از خود، یک فرد خاص صرفاً برای این‌که از دارایی‌های شخصی خود دفاع کند پادشاه قانونی را به قتل نمی‌رساند؛ اما اگر پادشاه با دیکتاتوری زندگی شهروند را مورد تهدید قرار دهد، او می‌تواند به دفاع از خود بپردازد، حتی اگر به قتل پادشاه بینجامد؛ هرچند توجه به سعادت عمومی ممکن است در مواردی موجب شود که او از روی نوع‌دوستی، حتی به قیمت جان خودش، از قتل پادشاه صرف‌نظر کند.

اما، در مورد کسی که حکومت را با دیکتاتوری غصب کرده است، فرد خاص این اجازه را دارد که او را به قتل برساند، مشروط بر این‌که نتواند از قدرت بالاتری کمک بگیرد و مشروط بر این‌که آشکار باشد که این حکمران غاصب دیکتاتور و غیرعادل است. شرایط دیگری که سوئارس افزوده است[3] از این قرارند که دیکتاتورکُشی یکی از ابزارهای ضروری آزادسازی قلمرو پادشاهی است؛ بین غاصب و مردم هیچ توافق آزادانه‌ای صورت نمی‌گیرد؛ دیکتاتورکُشی دولت را به شرور قبلی یا به شروری بیش از قبل مبتلا نخواهد کرد؛ و دولت صریحاً به مخالفت با دیکتاتورکشی شخصی برنمی‌خیزد.

بدین‌ترتیب، سوئارس حق مقاومت را، که از نظر منطقی از آموزهٔ او دربارهٔ منشأ و انتقال حاکمیت پیروی می‌کند، تأیید می‌کند. او مطمئناً به‌هیچ‌وجه مشوق قیام‌های غیرضروری نبود؛ اما به‌آسانی قابل فهم است که اثر او در باب «ایمان کاتولیکی»[4] برای جیمز اول انگلستان، که به حق الهی پادشاهان و اصل مشروعیت باور داشت، بسیار نفرت‌انگیز بود.

۱۴. سوئارس در چهارمین کتاب (دربارهٔ قوانین (دربارهٔ قانون ایجابی شرع)[5]) به بررسی قانون شرع می‌پردازد؛ و در پنجمین کتاب انواع قوانین بشری و خصوصاً قوانین تنبیهی و نامطبوع[6] را مورد بحث قرار می‌دهد. در مورد قوانین جزایی، مسئلهٔ نیروی الزام‌آور آن‌ها در وجدان را مطرح می‌کند. قبل از هر چیزی، قانونگذار بشری می‌تواند قوانینی وضع کند

1. *De regimine principum,* 1, 6.
2. *Defence,* 6, 4, 4.
3. *Ibid.*, 6, 4, 8-9.
4. Catholic Faith
5. *De legibus (De lege positiva canonica)*
6. *de varietate legum humanarum et praesertim de poenalibus et odiosis*

که در پیوند با وجدان باشند، هرچند سرپیچی از آن‌ها همراه با جزایی اینجهانی است.[1] اما وقتی که قانونگذار تصریح نکرده باشد که قصد دارد قوانین را در پیوند با وجدان‌های شهروندان خود وضع کند، آیا این‌گونه قوانین در پیوند با وجدان هستند؟ به اعتقاد سوئارس،[2] قانونی که حاوی فرمانی است با وجدان هم پیوند دارد، مگر این‌که قانونگذار تصریح و روشن ساخته باشد که قصد ندارد آن را در پیوند با وجدان قرار دهد. (این‌که آیا قانون در پیوند با کیفر گناه کبیره و صغیره است، به موضوع قانون و سایر شرایط وابسته است.) سوئارس به این نتیجهٔ منطقی می‌رسد که قوانین مالیاتی عادلانه در پیوند با وجدان هستند، «مثل قانون وضع مالیات، در اسپانیا، بر قیمت گندم.»[3] اما این امر محتمل است، زیرا نوعی قوانین جزایی هستند که درخصوص فعلی که انجام گرفته است در پیوند با وجدان نیستند. این‌که آیا قانونی بدین‌گونه است، یعنی این‌که آیا هر قانونی صرفاً جزایی است، به قصد قانونگذار وابسته است. ضرورتی ندارد که با کلمات فراوان و متعددی این قصد بیان شود، زیرا آداب و رسوم می‌توانند به‌وضوح از این قصد حکایت کنند.[4] وقتی که قانونی جزایی عملاً بر یک فعل امر یا نهی نمی‌کند، بلکه صرفاً، به‌طور مثال، می‌گوید که اگر کسی گندم صادر کند جریمه خواهد شد، می‌توان حدس زد که این قانون صرفاً جزایی است، مگر این‌که سایر ملاحظات نشان دهند که قصد بر این بوده است که این قانون در پیوند با وجدان باشد.

قانون جزایی بشری می‌تواند وجدان شهروندان را، حتی پیش از حکم قضایی، ملزم به تن دردادن به مجازات کند؛ اما فقط در صورتی که این مجازات به گونه‌ای باشد که شهروند بتواند به‌طور مشروع بر خود روا بدارد و مشروط بر این‌که برای طبیعت آدمی چنان سخت و مشمئزکننده نباشد که درخواست انجام دادن اختیاری آن نتواند عاقلانه باشد.[5] اما نتیجهٔ این امر آن نیست که همهٔ قوانین جزایی در واقع و در عمل این‌گونه الزام‌آورند. اگر یک قانون جزایی فقط تهدید به مجازات کند، متخلف را ملزم نمی‌سازد که قبل از رأی قضایی به مجازات ــ هرچه می‌خواهد باشد ــ تن دردهد:[6] قصد قانونگذار از الزام وجدانی متخلف به این‌که به ابتکار خودش به مجازات تن دردهد باید روشن شده باشد. درخصوص الزام به تن دردادن به مجازاتی که حکم قضایی تحمیل

1. *De legibus*, 5, 3, 2.
2. *Ibid.*, 5, 3, 6.
3. *Ibid.*, 5, 3, 10.
4. *Ibid.*, 5, 4, 8.
5. *Ibid.*, 5, 5, 15.
6. *Ibid.*, 5, 6, 4.

کرده است، سوئارس بر این اعتقاد است که اگر برای اجرای مجازات ضرورت دارد که شخص گناهکار مرتکب کاری یا یک نوع همکاری شود، او وجداناً ملزم است که آن کار را انجام دهد یا همکاری را داشته باشد، مشروط بر این‌که قانونی را که نقض کرده است قانون عادلانه‌ای باشد و مجازات مورد بحث غیرعادلانه نباشد.[۱] اما، در این باب باید به عقل سلیم روی آورد؛ به‌طور مثال، هیچ‌کس ملزم به این نیست که خود را اعدام کند.[۲]

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، سوئارس گفت که قوانین مالیاتی، اگر عادلانه باشند، در پیوند با وجدان هستند. او معتقد بود که «قوانینی که به‌واسطهٔ آن‌ها دستور به پرداخت چنین مالیات‌هایی داده می‌شود، حتی اگر هیچ مجازاتی به همراه نداشته باشند، مطمئناً نمی‌توان آن‌ها را فقط قوانینی جزایی نامید.»[۳] بنابراین، آن‌ها در پیوند با وجدان هستند؛ و باید مالیات‌های عادلانه را کاملاً پرداخت کرد، حتی اگر، مثلاً به دلیل عدم نظارت، از آن‌ها مطالبه نشده باشد، مگر این‌که قصد قانونگذار از وضع قانون مالیات صرفاً جزایی بوده باشد. قوانین مالیات، خودبه‌خود، قوانین اخلاقی درست و در پیوند با وجدان هستند.[۴] قوانین مالیاتی غیرعادلانه، قوانین اخلاقی قبل و بعد از مطالبهٔ پرداخت مالیات، هرگز در پیوند با وجدان نیستند.[۵]

۱۵. ششمین کتاب دربارهٔ قوانین با اجرا، توقف و تغییر قوانین بشری سروکار دارد. همواره ضرورتی ندارد که قانونی قبل از این‌که بتواند به‌طور قانونی مورد سرپیچی قرار گیرد از سوی حکمران لغو شود. صرف‌نظر از این واقعیت که قانونی که به چیزی غلط، به چیزی که انجام دادنش غیرممکن است، یا به چیزی که بی‌فایده است فرمان می‌دهد قانونی غیرعادلانه و از اول فاقد ارزش حقوقی است؛[۶] ممکن است قانونی، به علت این‌که غایت مناسب ذاتی و عَرَضی این قانون از ادامهٔ حیات بازمانده است، از اعتبار و الزام‌آوری خود بازماند.[۷] به‌طور مثال، اگر قانونی صادر شود که مالیاتی را صرفاً با نظر به کسب پول برای منظوری خاص وضع کند، وقتی که این مقصود برآورده شود، این قانون نیروی الزام‌آور خود را از دست می‌دهد، حتی اگر لغو نشده باشد. اما اگر هدف یک قانون، نه صرفاً امری عَرَضی، بلکه امری ذاتی نیز باشد (مثلاً، اگر در واقع به فعل خوبی با نظر به هدف خاصی فرمان داده شود اما به‌نحوی که قانونگذار صرف‌نظر از آن هدف

1. *Ibid.*, 5, 10, 8.
2. *Ibid.*, 5, 10, 12.
3. *Ibid.*, 5, 13, 4.
4. *Ibid.*, 5, 13, 9.
5. *Ibid.*, 5, 18, 12.
6. *Ibid.*, 6, 9, 3.
7. *Ibid.*, 6, 9, 10.

خاص به آن فعل فرمان دهد)، مطمئناً نمی‌توان مسلّم گرفت که این قانون صرفاً به این دلیل که هدف مورد نظر حاصل شده است اعتبار خود را از دست می‌دهد.

۱۶. سوئارس به‌تفصیل دربارهٔ قانون نانوشته یا «عرف»[1] سخن می‌گوید، موضوعی که هفتمین کتاب (دربارهٔ قانون نانوشته که عرف نامیده می‌شود)[2] را به آن اختصاص داده است. سنّت، همچون عاملی حقوقی، در غیاب قانون رواج دارد: سنّت قانون نانوشته است. اما فقط فضیلتِ سنّتِ عمومی یا همگانی است که می‌تواند قانون را ایجاد کند (یعنی سنّتی که همچون قانون تلقی شده است)، و نه سنّت خصوصی، که سنّت یک شخص یا یک جامعهٔ ناکامل است.[3] به‌علاوه، سنّت برای ایجاد قانون باید از لحاظ اخلاقی نیک باشد: سنّتی که ذاتاً شر است قانونی به‌وجود نمی‌آورد.[4] اما تمایز بین سنّت‌های اخلاقاً خوب و بد عین تمایز بین سنت‌های معقول و غیرمعقول نیست: یک سنّت ممکن است خودبه‌خود، یعنی صرفاً در جایگاه یک سنّت، خوب باشد، اما در عین حال از لحاظ حقوقی، یعنی برای ایجاد قانون، نامعقول و غیرعاقلانه باشد.[5]

برای ایجاد هر سنّت به جامعهٔ کامل نیاز است،[6] اما برای ایجاد آن ضرورتی ندارد که واقعاً کل جامعه مورد ملاحظه قرار گیرد؛ همین کافی است که بخش اعظم جامعه مدّنظر باشد.[7] سنّت چگونه ایجاد می‌شود؟ با تکرار برخی اعمال عمومی از سوی مردم.[8] البته، این اعمال باید اعمالی اختیاری باشند. دلیل این امر آن است که اعمالی که سنّتی را ایجاد می‌کنند فقط تا آن‌جا که از توافق عمومی حکایت دارند در ایجاد آن تأثیر می‌گذارند.[9] بنابراین، آن‌ها باید اختیاری باشند: نمی‌توان به‌واسطهٔ اعمالی که به اجبار یا از ترس واقعی یا نابجا صورت می‌پذیرند سنّتی را به‌درستی برپا کرد.[10] اما آن بدین‌معنا نیست که برای تأسیس درست سنّت، یا قانون مرسوم، به موافقت شهریار نیازی نیست. اما این موافقت می‌تواند از راه‌های مختلف به‌دست آید: از راه تصریح به موافقت با سنّت، یا تجویز پیشین مقدمات سنّت، یا تأیید همزمان یا بعدی آن، یا از این راه که هرگاه شهریار از آن سنّت آگاهی یابد آن را منع نکند.[11] بنابراین، موافقت ضمنی حکمران می‌تواند کافی باشد.

---

1. custom
2. *De lege non scripta quae consuetudo appellatur*
3. *De legibus.*, 7, 3, 8-10.
4. *Ibid.*, 7, 6, 4.
5. *Ibid.*, 7, 6, 7.
6. *Ibid.*, 7, 9, 3.
7. *Ibid.*, 7, 9, 12.
8. *Ibid.*, 7, 10, 1.
9. *Ibid.*, 7, 12, 1.
10. *Ibid.*, 7, 12, 10.
11. *Ibid.*, 7, 13, 6.

سنّتی که مشروع است ممکن است نتایج مختلف و گوناگونی داشته باشد. سنّت مشروع می‌تواند قانونی را ایجاد کند؛ می‌تواند قانون موجودی را تفسیر کند؛ یا می‌تواند قانونی را باطل کند.[۱] درخصوص مورد اول، برای ایجاد سنّتی قانونی، ده سال ضروری و کافی است.[۲] درخصوص ابطال قانون از راه سنّت، وجود اراده‌ای دوگانه ضرورت دارد: ارادهٔ مردم و ارادهٔ شهریار،[۳] هرچند موافقت ضمنی شهریار می‌تواند کافی باشد. سنّت حتی می‌تواند قانون جزایی ایجاد کند.[۴] برای ابطال قانون مدنی به سنّتی ده‌ساله نیاز است؛ اما در مورد قانون شرع، برای این‌که سنّتی بتواند بر قانونی برتری یابد، چهل سال مورد نیاز است.[۵]

سوئارس در هشتمین کتاب دربارهٔ قوانین (دربارهٔ قوانین بشری مطبوع)[۶] با «امتیاز»[۷]، و در کتاب‌های نهم و دهم با قانون مطلق الهی سروکار دارد. من از این مباحث صرف‌نظر می‌کنم و قصد دارم دربارهٔ دیدگاه سوئارس در مورد رابطهٔ بین کلیسا و دولت سخنانی بگویم.

۱۷. سوئارس در کتاب دفاع از ایمان کاتولیکی و رسولی این عقیده را مورد بحث و رد قرار می‌دهد که پاپ نه‌تنها بالاترین قدرت روحانی، بلکه همچنین بالاترین اختیارات مدنی را دارد و در نتیجه حکمرانی که صرفاً حکمرانی دنیوی را در دست دارد در امور اینجهانی بالاترین قدرت را ندارد. او به سخن پاپ‌ها متوسل می‌شود، و سپس نشان می‌دهد[۸] که هیچ عنوان معقولی را نمی‌توان کشف کرد که با استناد به آن، پاپ در امور اینجهانی بر همهٔ دولت‌های مسیحی حق نظارت مستقیم داشته باشد؛ و او بدون عنوان معقولی نمی‌تواند چنین حق نظارتی داشته باشد. هیچ سندی در دست نیست که قانون الهی یا بشری به پاپ چنین حقی داده باشد. البته، سوئارس قبول داشت که پاپ در مقام حکمران اینجهانی بر دولت‌های پاپی حق نظارت اینجهانی دارد؛ اما او قبول نداشت که سایر حکمرانان محض اینجهانی جانشینان منصب پاپی هستند. به عبارت دیگر، کلیسا و دولت جوامعی متمایز و مستقل از یکدیگرند، اگرچه هدفی که کلیسا برای آن به وجود آمده است عالی‌تر از هدفی است که دولت برای آن به‌وجود آمده است.

1. *Ibid.*, 7, 14, 1.
2. *Ibid.*, 7, 15, 2.
3. *Ibid.*, 7, 18, 5.
4. *Ibid.*, 7, 16, 3.
5. *Ibid.*, 7, 18, 12.
6. *De lege humana favorabili*
7. privilege
8. *Defence*, 3, 5, 11.

هرچند پاپ بر حکمرانان اینجهانی حق نظارت مدنی مستقیم یا اولیه ندارد، اما بر آنان، نه‌تنها به مثابهٔ افراد، بلکه همچنین در مقام حکمرانان، حق اعمال دستور دارد. پاپ برحسب این‌که دارای حق نظارت روحانی است این قدرت را دارد که با نظر به هدفی روحانی به شهریاران اینجهانی جهت بدهد.[۱] «مقصود از قدرتِ دستوردادن فقط قدرتِ نصیحت، توصیه یا تقاضا نیست، زیرا این‌ها به بالاترین قدرت اختصاص ندارند؛ بلکه مقصودمان از قدرت دستوردادن دقیقاً قدرتی است که الزام‌آور است.»[۲] پادشاهان اینجهانی شهروندان روحانی پاپ هستند؛ و «اگر پادشاه در موضوعی از قاعدهٔ درست، یا ایمان یا عدالت یا شفقت، منحرف شود» قدرت روحانی پاپ می‌تواند قدرت اینجهانی پادشاه را به یاری گرفته، به پادشاه جهت بدهد.[۳] این امر مستلزم قدرت غیرمستقیم پاپ بر امور اینجهانی است. ممکن است بین خیر روحانی و آسایش یا مصلحت اینجهانی تضادی روی بدهد؛ در این‌گونه موقعیت‌ها پادشاه اینجهانی باید خود را تسلیم پادشاه روحانی بکند.[۴] پاپ نباید بکوشد که به تصاحب حق نظارت مستقیم اینجهانی بپردازد؛ اما در مواردی که تصاحب آن به قصد خیر روحانی امری ضروری است می‌تواند، برحسب قدرت غیرمستقیم خودش، دست به مداخله بزند.

بنابراین، سوئارس به آموزهٔ حق نظارت غیرمستقیم، هرچند نه مستقیمِ پاپ، در قلمرو اینجهانی معتقد بود. او همین‌طور بر این اعتقاد بود که پاپ «بر آنَ دسته از شهریاران اینجهانی که شرارت مصرانه‌ای دارند، مخصوصاً بر بدعتگذاران نفاق‌افکن و لجوج، از قدرتی اجبارآور» برخوردار است،[۵] زیرا قدرت دستوردهنده بدون قدرت اجبارآور بی‌فایده است. این قدرت نه‌تنها کیفر مجازات‌های روحانی مثل تکفیر را تجویز می‌کند بلکه در صورت لزوم به کیفر مجازات اینجهانی، مثل عزل از تاج و تخت، نیز گسترش می‌یابد.[۶] دربارهٔ پادشاهان بی‌دین، حتی اگر پاپ قدرت مجازات آنان را نداشته باشد، چنانچه مسیحیان در خطر ویرانی اخلاقی باشند، پاپ می‌تواند شهروندان آنان را از بیعت با آنان آزاد سازد.[۷]

۱۸. سرانجام، می‌توان در باب آموزهٔ سوئارس دربارهٔ جنگ سخنانی گفت. جنگ به‌خودی‌خود شر نیست: وقوع جنگ عادلانه شدنی است. جنگ تدافعی مجاز

1. *Ibid*, 3, 22, 1.
2. *Ibid*.
3. *Ibid*., 3, 22, 5.
4. *Ibid*., 3, 22, 7.
5. *Ibid*., 3, 23, 2.
6. *Ibid*., 3, 23, 10.
7. *Ibid*., 3, 23, 22.

است؛ و حتی گاهی واجب است.[1] اما برای این‌که جنگی عادلانه باشد باید برخی شرایط را رعایت کرد. قبل از هر چیز، جنگ را باید قدرتی قانونی آغاز کند، قدرتی که بالاترین مقام است.[2] اما پاپ حق دارد که بر این نکته تأکید ورزد که مسائل مورد منازعهٔ بین حاکمان مسیحی باید به او ارجاع داده شود، ولو این‌که این حاکمان قبل از به راه انداختن جنگ مجبور به کسب تنفیذ پاپ نباشند، مگر این‌که پاپ صریحاً گفته باشد که آنان باید آن مجوّز را کسب کنند.[3]

دومین شرط هر جنگ عادلانه این است که علت ورود به جنگ باید عادلانه باشد. به‌طور مثال، رنج‌بردن از آن نوع بی‌عدالتی سنگینی که نتوان آن را به‌نحو دیگری جبران یا تلافی کرد علت عادلانه‌ای برای ورود به جنگ است.[4] باید به دنبال جنگی تدافعی بود؛ اما قبل از این‌که جنگی تهاجمی شروع بشود، حکمران باید بخت پیروزی خود را برآورد کند و اگر احتمال بیشتر آن است که به‌جای پیروز شدن شکست بخورد نباید جنگ را شروع کند.[5] دلیل چنین شرطی آن است که، در غیر این صورت، شهریار باعث این خطر آشکار می‌شود که به دولت خود آسیب‌های بزرگی وارد کند. (مقصود سوئارس از «جنگ تهاجمی» نه «جنگی تعرض‌آمیز» بلکه جنگ عادلانه‌ای است که آزادانه مورد قبول واقع شده باشد. اعلام جنگی آزادانه برای جبران آسیب‌های واردشده یا برای دفاع از بی‌گناهان امر مشروعی است.)

سومین شرط هر جنگ عادلانه آن است که آن جنگ باید رهبری شایسته‌ای داشته باشد و در سراسر جنگ و در پیروزی باید هماهنگی دقیقی را رعایت کرد. قبل از شروع جنگ، شهریار باید توجه حکمران دولت مقابل را به عادلانه‌بودن جنگ جلب کند و منتظر پاسخ مناسب باشد. اگر طرف مقابل برای آسیبی که وارد کرده است غرامت مناسبی بپردازد، شهریار باید آن را بپذیرد؛ اگر شهریار با وجود این دست به حمله بزند، این جنگ غیرعادلانه خواهد بود.[6] در روند هدایت جنگ مشروع است که بر دشمن هرگونه تلفاتی که موجب پیروزی می‌شود وارد آید، مشروط بر آن‌که این تلفات واردآمدن آسیب‌های واقعی به افراد بی‌گناه نباشد.[7] سرانجام، پس از پیروزی، شهریار می‌تواند بر دشمن شکست‌خورده چنان جرایمی ببندد که شایستهٔ مجازاتی عادلانه

---

1. *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 1, 14.
2. *Ibid.*, 13, 2, 4.
3. *Ibid.*, 13, 2, 5.
4. *Ibid.*, 13, 4, 1.
5. *Ibid.*, 13, 4, 10.
6. *Ibid.*, 13, 7, 3.
7. *Ibid.*, 13, 7, 6.

باشد؛ و می‌تواند برای همهٔ تلفاتی که دولت او متحمل شده است، و از جمله برای تلفات جنگ، طلب غرامت کند.[۱] در واقع، پس از جنگ «به منظور حفظ عدالت، برخی از مجرمان در میان دشمن را باید محکوم به مرگ کرد.»[۲]

درخصوص «بی‌گناه»، «در قانون طبیعی تلویحاً مذکور است که بی‌گناه عبارت از کودکان، زنان، و همهٔ کسانی است که نمی‌توانند سلاح برگیرند»، درحالی‌که، مطابق با قانون ملت‌ها، سفیرها و، در میان مسیحیان، برطبق قانون وضعی، روحانیان و کشیشان هم از جملهٔ بی‌گناهانند. «همهٔ اشخاص دیگر گناهکار تلقی می‌شوند، زیرا قضاوت آدمی ناظر بر کسانی است که از به‌دست گرفتن اسلحه ناتوان نیستند و عملاً از این توانایی خود استفاده می‌کنند.»[۳] اشخاص بی‌گناه به معنای دقیق کلمه هرگز نباید به قتل برسند، زیرا قتل آنان به‌خودی خود شر است؛ اما اگر بدون قتل «پیش‌بینی‌نشدهٔ» بی‌گناهان نتوان به پیروزی دست یافت، قتل آنان مشروع است.[۴] مقصود سوئارس این است که اگر اعمالی مثل خراب‌کردن پُل یا هجوم‌آوردن به شهر برای به پیروزی رسیدن ضرورت دارند چنین اعمالی مشروع است، حتی اگر تهاجم‌کننده بداند که این‌گونه اعمال موجب خواهند شد که برخی از اشخاص بی‌گناه «به‌نحوی پیش‌بینی‌نشده» کشته شوند. اما این‌گونه اعمال به قصد کشتن انسان‌های بی‌گناه مشروع نیست.

سؤالی که سوئارس[۵] دربارهٔ جنگ مورد بحث قرار داده این است که سربازانی که در جنگ شرکت دارند، خواه جنگی عادلانه خواه غیرعادلانه، از نظر اخلاقی تا کجا ملزم به آگاهی هستند. پاسخ او، به اختصار، از قرار زیر است: آن دسته از سربازان رسمی که زیر نظر شهریار هستند ملزم به این نیستند که قبل از قبول حضور در جنگ عمیقاً تحقیق بکنند؛ تصور آنان می‌تواند بر این باشد که این جنگ عادلانه است، مگر این‌که عادلانه‌نبودن آن واضح و روشن باشد. اگر آنان دربارهٔ عادلانه‌بودن جنگ فقط تردیدهایی نظری دارند، باید به این تردیدها اعتنا نکنند؛ اما اگر سربازان در مورد عادلانه‌بودن جنگ تردید زیادی داشته باشند و برای آن تردید دلایل معقول و متقاعدکننده‌ای داشته باشند باید تحقیق بیشتری به عمل بیاورند. درخصوص مزدورانی که زیر نظر شهریاری نیستند که قصد جنگ دارد، سوئارس نشان می‌دهد که، هرچند به

1. *Ibid.*, 13, 7, 7.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, 13, 7, 10.
4. *Ibid.*, 13, 7, 15.
5. *Ibid.*, 13, 6, 8-12.

نظر می‌رسد عقیدهٔ عمومی بر این باشد که آنان قبل از به سربازی رفتن باید در مورد عادلانه‌بودن جنگ تحقیق کنند، اما خود سوئارس در واقع بین سربازانِ وابسته یا غیر وابسته به شهریار فرقی نمی‌بیند. اصول کلی از این قرارند: الف) اگر تردیدی که در مورد عادلانه‌بودن جنگ پیش می‌آید تردیدی صرفاً سلبی باشد، احتمالاً سربازان باید بدون این‌که تحقیق بیشتری بکنند به خدمت سربازی درآیند؛ و ب) اگر این تردیدْ ایجابی باشد، و برای هر دو طرفِ تردیدْ استدلال‌های معقولی وجود داشته باشد، آنان که وارد سربازی می‌شوند باید در باب حقیقت جنگ تحقیق کنند. اگر آنان نتوانند به حقیقت دست یابند، باید کسی که احتمالاً برحق است به آنان کمک کند. عملاً در مورد سربازان معمولی «پژوهش‌کردن» به معنای مشاوره با «انسان‌های دوراندیش و وظیفه‌شناس» است، اما اگر سربازانْ بدنهٔ سامان‌یافته‌ای را تشکیل دهند، می‌توانند تحقیق و تصمیم را به فرمانده خود واگذارند. حکمرانی که درصدد جنگ است مطمئناً باید در مورد عادلانه‌بودن دلیل خود برای جنگ‌کردن به‌سختی دست به تحقیق بزند؛ و اگر طرف مقابل احتمالاً بیشتر برحق باشد، چه رسد به این‌که از نظر اخلاقی یقین بر این باشد که طرف مقابل برحق است، حکمران [باید] از جنگیدن صرف‌نظر کند.[۱]

---

1. *Ibid.*, 13, 6, 2.

فصل بیست و چهارم

مرور مختصر بر سه جلد نخستین

فلسفهٔ یونانی؛ کیهان‌شناسی‌های ماقبل سقراطی و کشف طبیعت، نظریهٔ افلاطون دربارهٔ صورت‌ها و مثال خدا، ارسطو و تبیین تغییر و حرکت، نوافلاطون‌گرایی و مسیحیت ــ اهمیت کشف ارسطو برای فلسفهٔ قرون وسطا ــ فلسفه و کلام ــ طلوع علم

۱. در اولین مجلد همین تاریخ فلسفه با فلسفهٔ یونان و روم سروکار داشتم. اگر تلقی کسی از فلسفهٔ یونانی این باشد که این فلسفه در قرن ششم قبل از میلاد شروع شده و با بسته‌شدن آکادمی آتن در سال ۵۲۹ بعد از میلاد به‌وسیلهٔ یوستینیان[1] به پایان رسیده است، می‌تواند بگوید که فلسفهٔ یونانی حدود هزار سال به طول انجامیده و مرحلهٔ معیّنی از تفکر فلسفی را همراه با دوره‌هایی که کم‌وبیش معیّن و مشخص هستند به‌وجود آورده است.

الف) بنابر تقسیم سنّتی، نخستین دوره همانا دورهٔ فلسفهٔ ماقبل سقراطی بود؛ و رسم بر این است که این دوره را غالباً دورهٔ تفکر کیهان‌شناختی توصیف کنند. البته این دیدگاه مورد تأیید سقراط در فایدو[2] است؛ و ارسطو، که تفکرات فیلسوفان پیشین را بیشتر برحسب نظریهٔ خود در باب علت‌ها تفسیر می‌کرد، بر این اعتقاد بود که فیلسوفان یونانی اولیه، خود را به «علت مادّی مشغول کرده بودند و اندیشمندانی مثل امپدوکلس[3] و

1. Justinian
2. *Phaedo*
3. Empedocles

آناکساگوراس[1] سرگرم [یافتن] منشأ حرکت یا علت فاعلی بودند. تصور می‌کنم که این دیدگاه که فلسفهٔ ماقبل سقراطی را غالباً، هرچند نه منحصراً، فلسفه‌ای کیهان‌شناختی می‌داند، به‌صورت آشکاری دیدگاه معقول و صحیحی باشد. شاید بتوان آن را با این سخن بیان داشت که فیلسوفان ماقبل سقراطیْ «طبیعت» را کشف کردند، یعنی، کیهان را نظام فیزیکی سامان‌یافته‌ای دانستند که تحت حاکمیت قانون است. درست است که کیهان به معنایی الهی تلقی می‌شد، و درست است که می‌توان در نظریه‌های ماقبل سقراطیان عناصری اسطوره‌ای دید، و می‌توان ارتباط آن‌ها را با «کیهان‌پنداری‌ها»[2]ی قدیم‌تر پی‌گیری کرد، اما بین کیهان‌پنداری‌های اسطوره‌ای و کیهان‌شناسی‌های فیلسوفان ماقبل سقراطی یک دنیا فاصله است. تخیل و خیال‌پردازی، قبل از کار تفکر و اندیشهٔ ذهن، که تا حدودی به داده‌های تجربی متکی بود، شروع به عقب‌نشینی کرده بودند.

فکر می‌کنم یادآوری این نکته مهم باشد که کیهان‌شناسان ماقبل سقراطی بیانگر دوره‌ای از تفکر ماقبل علمی بودند. در آن هنگام، بین فلسفه و علوم تجربی هیچ فرقی وجود نداشت؛ در واقع، فرقی هم نمی‌توانست وجود داشته باشد. قبل از این‌که بتواند چنین فرقی وجود داشته باشد علوم تجربی می‌بایست به مرحله‌ای از تکامل و پیشرفت دست یابند؛ و به یاد داریم که پس از عهد رنسانس «فلسفهٔ طبیعی» یا «فلسفهٔ تجربی» نام همان معرفتی بود که آن را «علوم طبیعی» می‌نامیم. هدف نخستین فیلسوفان یونانی فقط این بود که به ماهیت جهان پی ببرند، و توجه خود را بر مسائلی متمرکز کرده بودند که علاقه و کنجکاوی یا، به قول ارسطو، «حیرت» آنان را برمی‌انگیختند. مطمئناً برخی از این مسائل همان چیزهایی بودند که آن‌ها را «مسائل علمی» می‌نامیم، یعنی مسائلی که می‌توان با آن‌ها فقط به یاری روش علمی به‌نحو سودمندی سروکار داشت، هرچند ماقبل سقراطیان کوشیدند فقط به یاری تنها چیزی که در توان خود داشتند، یعنی به یاری تفکر در مشاهدات علّی و به یاری اندیشه، به حل آن‌ها بپردازند. آنان، در برخی از موارد، حدس‌های زیرکانه‌ای زدند که پیشرو فرضیه‌های علمی دوره‌های پسین‌تر بودند. آناکسیماندر[3] ظاهراً دربارهٔ منشأ آدمی فرضیه‌ای انقلابی مطرح ساخته بود، درحالی‌که نظریهٔ اتمی لئوکیپوس[4] و دموکریتوس نمونهٔ برجسته‌ای از پیش‌بینی نظری یک فرضیهٔ علمی پسین‌تر بود. به اعتقاد ارسطو، انسان‌ها ابتدا در مورد بیشتر چیزهای بدیهی دچار

1. Anaxagoras
2. cosmogonies
3. Anaximander
4. Leucippus

«حیرت»[1] می‌شدند و بعداً در مورد مسائل مهم‌تر سؤالات و مشکلاتی را مطرح کردند؛ و او دربارهٔ خورشید و ماه و ستارگان و پیدایش جهان مسائلی را مطرح می‌کند. شایسته است که دربارهٔ این سخن ارسطو اندیشیده شود. حیرتی که او از آن سخن می‌گوید سرچشمهٔ هم فلسفه و هم علم است. اما این‌دو در آغاز جدا از هم نبودند، و فقط برحسب تمایزی که بعداً پیدا کردند به آن‌ها خو گرفته‌ایم و مسائل مربوط به خورشید و ماه و ستارگان را با عنوان مسائل علمی طبقه‌بندی می‌کنیم. برای ما کاملاً بدیهی است که اگر بخواهیم دربارهٔ مثلاً ستارگان چیزی بدانیم، به اطلاعات ستاره‌شناس رجوع می‌کنیم: در مورد این اطلاعات به فیلسوف نظری رجوع نمی‌کنیم. همین‌طور، فکر نمی‌کنیم که مسائل مربوط به ساختار فیزیکی مادّه یا کارکرد بینایی (موضوعی که، به‌طور مثال، امپدوکلس بدان علاقه‌مند بود) را بتوان به یاری تفکر انتزاعی پاسخ داد.

اگر بنا بود که در جلد اول کتابم دربارهٔ ماقبل سقراطیان بخش‌هایی را بازنویسی کنم، تصور می‌کنم مایل بودم که به همین جوانب تفکر آنان توجه زیادی داشته باشم، یعنی به این نکته که برخی از مسائلی که آنان مطرح کردند پیش‌بینی‌های نظری فرضیه‌های علمی دوره‌های بعدی شدند. در عین حال، درست نیست بگوییم که ماقبل سقراطیان فقط شبه‌دانشمندانی بودند که از روش و ابزارهای فنی لازم برای پی‌گیری کار واقعی خودشان بی‌بهره بودند. شاید کسی دربارهٔ تالس[2] و آناکسیمنس[3] چنین چیزی بگوید؛ اما چنین سخنی دربارهٔ پارمنیدس یا، تصور می‌کنم، حتی دربارهٔ هراکلیتوس، سخن عجیبی باشد. به‌نظرم می‌رسد که ماقبل سقراطیان، یا دست‌کم برخی از آنان، مسائلی را مطرح کرده‌اند که عموماً مسائل صحیح فلسفی تلقی می‌شوند. به‌طور مثال، به‌نظر می‌رسد که هراکلیتوس مسائل اخلاقی را چنان مطرح کرده است که نمی‌توان با علوم تجربی به آن‌ها پاسخ داد و می‌توان نشان داد که محرک پنهان فعالیت عقلانی برخی از آنان میل به «تبیین» جهان با تحویل کثرت به وحدت و کشف ماهیت «واقعیت نهایی» بود؛ آنان با فیلسوفان نظری بعدی در این میل مشترک بودند.

بدین‌ترتیب، فکر نمی‌کنم کسی در این تفسیر که ماقبل سقراطیان فقط پیام‌آوران

---

1. wonder
2. Thales
3. Anaximenes

نظری علم بوده‌اند برحق باشد. این کار چیزی جز طرح‌افکنی تعمیمی جسورانه و عجولانه نیست. در عین حال، کار درست فقط این است که به این نکته توجه داده شود که آن دسته از مسائل اصلی که آنان مطرح کرده بودند مسائلی نبودند که بتوان به‌نحوی به آن‌ها پاسخ داد که ماقبل سقراطیان (به‌نحوی اجتناب‌ناپذیر) به آن‌ها پاسخ داده‌اند. و بدین‌معنا، سخن درست این است که آنان غالباً «کیهان‌شناس» بوده‌اند و تا اندازهٔ بسیار زیادی در قلمرو و تفکر کیهان‌شناختی آنان علم جای نگرفته بود. می‌توان گفت که اگر کسی بخواهد می‌تواند بگوید این فرضیهٔ آنان که طبیعت یک جهان سامان‌یافته است فرضیه‌ای علمی است، اما همان کس این را هم می‌تواند بگوید که این یک فرضیهٔ فلسفی و ریشهٔ هرگونه کار و پژوهش علمی بوده است.

ب) اگر کیهان‌شناسانِ نخستین طبیعت را کشف کردند، سوفسطاییان[1] و سقراط و افلاطون انسان را کشف کردند. البته، حقیقت این است که این گفته در هر حال از دو جهت نادرست و مبالغه‌آمیز است. در وهلهٔ نخست، سوفسطاییان یا سقراط، انسان را، آن‌طور که کاشفی جزیرهٔ ناشناخته‌ای را کشف می‌کند، کشف نکرده‌اند. در واقع، ماقبل سقراطیان هم طبیعت را به این معنا کشف نکرده‌اند. و در وهلهٔ دوم، فیلسوفان ماقبل سقراطی، مثل فیثاغورسیان، در باب انسان نظریه‌هایی داشته‌اند، همان‌طور که افلاطون در باب طبیعت نظریه‌هایی داشته است. با وجود این، با ظهور سقراط در علاقه و تأکید فلسفی جابه‌جایی روی داد؛ و به همین دلیل است که برخی از مورخان می‌گویند، و می‌توانند برای این سخن خود مؤید معقولی به دست دهند که فلسفهٔ یونانی با سقراط شروع شد. به اعتقاد آنان، فلسفهٔ ماقبل سقراطی را باید علمی ابتدایی تلقی کرد، نه فلسفه. فلسفه با تحلیلِ اخلاقیِ سقراطی شروع شد. این سخن در این باب عقیدهٔ خود من نیست؛ اما موضعی است که قابل بحث است.

در این‌جا قصد ندارم که در باب تغییر علاقه از طبیعت به انسان چیز بیشتری بگویم. این‌که در مورد سقراط این تغییر علاقه وجود داشته است جای انکار نیست؛ در این‌باره در نخستین جلد کتاب به تفصیل بحث کرده‌ام. چیزی که در حال حاضر درصدد پرداختن به آن هستم توجه‌دادن به مبحثی است که در نخستین جلد به‌قدر کافی مورد تأکید قرار ندادم، یعنی نقشی که تحلیل در فلسفه‌های سقراط و افلاطون داشت. اما بهتر است بگویم که در حال حاضر مایلم بر نقشی که تحلیل در فلسفهٔ افلاطون داشته است تأکید

1. Sophists

کنم، زیرا این‌که سقراط با تحلیل سروکار داشت حقیقتی کاملاً بدیهی است (این سخن را از این جهت می‌گویم که مسلماً این دیدگاه ـ مندرج در نخستین جلد کتابم ـ که سقراط نظریهٔ صورت‌ها یا مثال‌ها را اختراع نکرد دیدگاه صادقی است.)

به نظرم می‌رسد که نظریهٔ ارزش‌های افلاطون بیشتر بر تحلیل قضایای اخلاقی و گفته‌های ارزشی مبتنی بود. و هرچند به نظر می‌رسد که این‌گونه گفته‌ها دلالت بر این باور دارند که ارزش‌ها به‌معنایی عینیت دارند، این نتیجه به‌دست نمی‌آید که ارزش‌ها از آن نوع عینیتی برخوردارند که ظاهراً افلاطون به آن‌ها نسبت داده است. اگر کسی به زبان هوسرل[1] سخن بگوید، شاید بتواند بگوید که افلاطون تحلیل پدیدارشناختی «ذوات» را بدون توجه به «حُکم‌ْپرهیزی»[2] به پیش برد، و بنابراین پدیدارشناسی توصیفی را با مابعدالطبیعه خلط کرد. همچنین، این هم بخشی از اندیشهٔ افلاطون است که به تفاوت‌های بین انواع گوناگون جملات از لحاظ معنای منطقی توجه داد. به‌طور مثال، او دید که در برخی از جملات اسم‌هایی به کار می‌روند که به شیء جزئی معیّنی دلالت ندارند و معنایی وجود دارد که در آن معنا این‌گونه جملات می‌توانند صادق باشند، حتی اگر در وجودی که مطابق با آن اسم‌هاست هیچ شیء جزئی وجود نداشته باشد. بنابراین، او نظریهٔ صورت‌های خود را تا آن‌جا بسط داد که واژه‌های عام و خاص را در برگرفت. او در این کار خود فریب زبان را خورد و منطق را با مابعدالطبیعه خلط کرد.

مقصودم از این سخنان این نیست که بگویم مثال خیر مطلق افلاطون و نظریهٔ «مثال‌گرایی»[3] او بی‌ارزش بودند و نظریهٔ صورت‌های او چیزی بیش از نتیجهٔ خلط منطق با مابعدالطبیعه نیست. اشارات او به خیر مطلق، با این‌که ممکن است مبهم به نظر برسند، از این برداشت حمایت نمی‌کنند که او خیر مطلق را صرفاً به این دلیل مسلم گرفت که فریب استفادهٔ ما از کلمهٔ «خیر» را خورد. اما این حقیقت به قوّت خود باقی است که رویکرد جدلی و منطقی افلاطون به مابعدالطبیعهٔ «صورت‌ها» یا «مثال‌ها» به روی هر نوع اعتراض جدّی گشوده است؛ و تصور می‌کنم که در نخستین جلد کتابم، نه عنصر «تحلیل

---

1. Husserl

۲. *epoche*، این اصطلاح در اصل مربوط به فلسفهٔ شک‌آوری است که اساس آن ناممکن‌بودنِ شناخت است. هوسرل این اصطلاح را در پدیدارشناسی به‌کار می‌گیرد و مراد وی از آن، پرهیز از صدور هر حکم وجودی به قصد امکان تحلیل پدیدارشناسیک است. (فردریک کاپلستون، ۱۳۷۵، تاریخ فلسفه؛ جلد هفتم از فیشته تا نیچه، ترجمهٔ داریوش آشوری، چاپ دوم، ص ۴۳).

3. exemplarism

زبانی» را در فلسفهٔ افلاطون، و نه این را که او بین منطق و مابعدالطبیعه خلط کرد، به‌قدر کافی مطرح نکرده‌ام.

اما تصور می‌کنم که می‌توان بر نظریهٔ صورت‌ها یا مثال‌ها در اندیشهٔ افلاطون تأکید بسیار زیادی نهاد. تا آن‌جا که می‌دانم، هیچ مدرک مستندی دالّ بر این وجود ندارد که او هرگز این نظریه را رها کرده باشد؛ در واقع، به نظرم می‌رسد مدارکی که در دست داریم مانع چنین تصوری هستند. اما در عین حال فکر می‌کنم درست باشد اگر بگوییم که عقیده به ذهن یا نفس در اندیشهٔ افلاطون از نقش مهم و فزاینده‌ای برخوردار بوده است. موضوع الهیات افلاطون بسیار مبهم است، اما دست‌کم واضح است که او بنیانگذار واقعی الهیات طبیعی بود. این‌که او به ذهن یا نفس الهی در جهان اهمیت زیادی می‌داد در قوانین[1] آشکار و بدیهی است؛ در تیمایوس هم به همان مقدار آشکار و بدیهی است، هرچند باید پذیرفت که محتوای آن محاوره‌ای «اسطوره‌ای» است. البته، این سخن بدان‌معنا نیست که افلاطون فلسفهٔ الهی روشنی داشته است: اگر او چنین فلسفه‌ای می‌داشت، مطمئناً حقیقت را برای خوانندگان خود برملا نمی‌کرد. اگر مقصود از «خدا» توحید (یگانه‌پرستی) یهودی ـ مسیحی بوده باشد، قرائن نشان خواهند داد که افلاطون از راه‌های فکری مختلف به دو جنبه از خدا دست یافت؛ اما این سخن گویای این مطلب نیست، یا دست‌کم هیچ مبنای محکمی برای این ادعا به دست نمی‌دهد که افلاطون آن دو جنبه از الوهیت را درهم‌آمیخته و به موجود شخصی یگانه‌ای نسبت داده است. بنابراین، می‌توان گفت که خیر مطلق بیانگر همان چیزی است که فیلسوف مسیحی جنبهٔ علت مثالی «خدا» می‌نامد، هرچند مطمئناً این نتیجه حاصل نمی‌شود که افلاطون خیر مطلق را «خدا» نامیده است. همچنین می‌توان گفت که «صانع»[2] تیمایوس و ذهن یا نفس الهی قوانین بیانگر این است که خدا تحت جنبهٔ علت فاعلی است، مشروط بر این‌که آدمی علت فاعلی را در این ارتباط نه خالق به معنای کامل آن بلکه توضیح ساختار معقول جهان تجربی و حرکت منظم اجرام آسمانی بداند. اما هیچ مدرک قاطعی در دست نیست که افلاطون همواره خیر مطلق را با موجودی که صانع تیمایوس بیانگر آن است یکی گرفته باشد. با وجود این، روشن است که اگر نظریهٔ صورت‌های افلاطون پاسخ او به یک مسئله باشد، آموزهٔ ذهن یا نفس الهی پاسخ او به مسئلهٔ دیگری است؛ و به‌نظر می‌رسد که آموزهٔ اخیر همراه با پیشرفت زمان جایگاه بسیار مهمی را در اندیشه‌های افلاطون اشغال می‌کرد.

---

1. *Laws*

2. Demiurge

پ) درخصوص ارسطو، تصور می‌کنم باید بر این نکته تأکید کرد که او می‌کوشید از جهان تجربه توضیحی عقلانی به دست دهد و، به‌ویژه، دلمشغول این بود که تغییر و حرکت مشهود را معقول سازد. (باید به یاد داشت که از نظر ارسطو «حرکت» فقط به معنای جابه‌جایی نبود: حرکت شامل تغییر کمّی و کیفی هم بود.) مطمئناً نباید عناصر افلاطونی یا عناصر مابعدالطبیعی موجود در فلسفهٔ ارسطو را کنار گذاشت یا نادیده گرفت، چنان‌که گویی آن‌ها صرفاً بقایای دوران رشد و پیشرفت افلاطون‌گرایی بوده‌اند و او فراموش کرده است که آن‌ها را کنار بگذارد؛ اما قابل توجه است که خدای مابعدالطبیعه [ارسطو]، یعنی محرک نامتحرک نخستین، برای تبیین حرکت برحسب علیت غایی مسلم گرفته شده است؛ خدای مابعدالطبیعه [ارسطو] مستعد این است که فرضیه‌ای ستاره‌شناختی به نظر برسد.

اگر کسی دلمشغولی ارسطو را به تبیین تغییر و حرکت به یاد بیاورد توضیح نقادی ریشه‌ای او از نظریهٔ صورت‌های افلاطون بسیار آسان‌تر می‌شود. همان‌طور که قبلاً گفتم، نظریهٔ افلاطون مطمئناً به روی اعتراض‌های جدیِ مربوط به مبانی منطقی باز است، و تردید دارم که اگر رویکرد او به این نظریه بتواند در مقابل انتقادها ایستادگی کند، بتوان به این نظریهٔ خاص، آنچنان که هست و به‌صورت اصلاح‌شده، بهای زیادی داد. از سوی دیگر، تعدادی از انتقادهای ارسطو به‌نحو عجیبی پیش‌پاافتاده به نظر می‌رسند. ارسطو به این فرض مایل بود که آنچه افلاطون در نظریهٔ صورت‌های خود به آن رسیده است همان چیزهایی هستند که ارسطو آن‌ها را «صورت‌ها» می‌داند. او بعداً اعتراض کرد که صورت‌های افلاطون آن نقشی را که صورت‌های خود او بازی می‌کنند ندارد و، در نتیجه، نظریهٔ افلاطون بیهوده و عبث است. این شیوهٔ انتقادکردن شیوهٔ خوبی نیست، زیرا بر این فرض متکی است که نظریهٔ افلاطون برای این مفروض گرفته شده است که همان نقشی را برآورده سازد که نظریهٔ علیت صوری بناست برآورندهٔ آن باشد. اما، همان‌طور که گفتم، اگر کسی دلمشغولی ارسطو به تبیین تغییر و حرکت و دیدگاه «پویا»ی او را به یاد بیاورد، بیزاری او از نظریهٔ افلاطونی فهم‌پذیر می‌شود. اعتراض بنیادی ارسطو این بود که نظریهٔ افلاطون بسیار «مابعدالطبیعی» است؛ به اعتقاد ارسطو، نظریهٔ افلاطون به‌کار تبیین اختلاط تغییر و ثباتی نمی‌خورد که در اشیاء می‌بینیم: نظریهٔ افلاطون فرضیه‌ای نبود که ریشه‌های آن در داده‌های تجربی باشد یا بتواند در تبیین داده‌های تجربی سهمی داشته

باشد یا اثبات‌پذیر باشد. نمی‌خواهم بگویم که ارسطو پوزیتیویست بود. اما اگر کلمهٔ «مابعدالطبیعی» به معنایی فهمیده شود که گاهی امروزه فهمیده می‌شود، یعنی حاکی از فرضیه‌ای کاملاً اثبات‌ناپذیر و بی‌دلیل باشد، روشن است که ارسطو نظریهٔ افلاطونی را «مابعدالطبیعی» به این معنا تلقی می‌کرد. مطمئناً تصور من بر این نیست که نظریهٔ «علیت مثالی»[1] نقشی توضیحی ندارد؛ اما نمی‌تواند چنین نقشی داشته باشد، مگر در ارتباط با تصور وجود خدایی که توانا بر فعالیتی است که خدای مابعدالطبیعهٔ ارسطو بر آن توانا نیست. اگر کسی این موضوع را از دیدگاه ارسطو ببیند، به‌آسانی می‌تواند به گرایش او به نظریهٔ افلاطونی پی ببرد. همین‌طور، می‌توان فهمید که چگونه قدیس بوناونتورا در قرون وسطا توانست ارسطو را نه یک مابعدالطبیعه‌دان، بلکه فیلسوفی طبیعی بداند.

ت) صانع افلاطون، مطابق با نمونه یا الگویی خارجی، به جهان تجربیْ چارچوب معقولی اعطا کرد و آن را به‌وجود آورد؛ خدای ارسطو، همچون علت غایی، تبیین نهایی حرکت بود، زیرا هیچ‌یک از آن‌ها، به‌معنایی کامل، خدای خالق موجودات تجربی نبود. از میان فیلسوفان یونانی، کسانی که به تصور خلقت و به بررسی مسئلهٔ دقیقِ وجود متناهی نزدیک شدند نوافلاطون‌گرایان بودند.

اما مطلبی که در این‌جا می‌خواهم در مورد نوافلاطون‌گرایی بر آن تأکید کنم این است که نوافلاطون‌گراییْ ترکیبی از تفکر فلسفی یونانی و نظامی است که در آن فلسفه و اخلاق و دین درهم آمیخته‌اند. نوافلاطون‌گراییْ خود را «راه نجات» نشان می‌داد، هرچند راه نجات بسیار عقلانی‌ای که می‌توانست فقط به اذهان نسبتاً اندکی متوسل شود. در فیثاغورس‌گرایی ماقبل سقراطی می‌توانیم ببینیم که مفهوم فلسفه یک راه نجات است، هرچند این جنبه از فیثاغورس‌گرایی این استعداد را داشت که متناسب با مطالعات ریاضی آن مکتب پیش رود و در پشت پرده قرار بگیرد. با سقراط و نظریهٔ او دربارهٔ فضیلت به‌مثابهٔ معرفت، می‌توان به‌وضوح این نظریه را دید که فلسفه راه نجات است، و این نظریه بر فکر افلاطون هم غالب بود، هرچند این نظریه این استعداد را داشت که جنبه‌های منطقی و ریاضی فلسفهٔ او را زیر تأثیر قرار دهد. البته، افلاطون «پیرو اصالت عمل»[2] نبود؛ اما برای درک اهمیتی که او به کسب حقیقت در زندگی فردی و به‌طور کلی در اجتماع می‌داد نیازی به شناخت بیشتر آثار او نیست. اما در مرحله‌های بعدی افلاطون‌گرایی، مخصوصاً در نوافلاطون‌گرایی، است که نظریهٔ فلسفه همچون راه نجات

1. exemplary causality

2. pragmatist

برجستگی بیشتری می‌یابد. فقط به آموزهٔ فلوطینی صعود اخلاقی و دینی آدمی، که در اتحاد وجدآور با «احد»[1] به اوج خود می‌رسد، باید فکر کرد. وقتی که فرفوریوس نوافلاطون‌گرایی را رقیب یونانی و برحسب ظاهر، از نظر عقلانی، رقیب عالی مسیحیت انگاشت، این کار را به این دلیل توانست انجام بدهد که در نوافلاطون‌گراییْ فلسفه نقش یک دین را به عهده گرفته بود. رواقگرایی و اپیکورگرایی هر دو راه‌های نجات معرفی شده بودند؛ اخلاق رواقی مطمئناً اصالت قابل ملاحظه‌ای داشت، اما هیچ‌یک از این دو به اندازهٔ کافی نظام اخلاقی والایی نبود که آن نظام را قادر سازد که در مراحل نهایی تفکر یونانی نقشی ایفا کند که عملاً نوافلاطون‌گرایی ایفای آن را به عهده گرفته بود.

این واقعیت که نویسندگان اولیهٔ مسیحی واژه‌ها و عقاید را از نوافلاطون‌گرایی به وام گرفتند ممکن است موجب شود که شخص بر پیوند میان اندیشهٔ یونانی و مسیحی تأکید گذارد. همچنین، من در جلدهای اول و دوم کتابم همین دیدگاه را اتخاذ کرده‌ام. در حال حاضر قصد ندارم بگویم که این خط فکری معتبر است، اما تأکید بر این واقعیت هم مناسب است که بین تفکر یونانی و مسیحی شکاف عمیقی وجود داشت. فرفوریوس نوافلاطون‌گرا آشکارا دریافت که فرق است بین فلسفه‌ای که به تاریخ اهمیت کمتری می‌داد و برایش تصور خدای متجسد ناپذیرفتنی بود و دینی که به رویدادهای تاریخی عینی اهمیت بسیاری می‌داد و تجسد را بر ایمان مبتنی کرده بود. به‌علاوه، باور مسیحیان به مسیح در جایگاه پسر خدا و باور آنان به وحی الهی، در روند تاریخ به این معنا بود که فلسفه به معنای دقیق کلمه نمی‌تواند برای مسیحیان راه نجات باشد. نویسندگان مسیحی، مثل کلمنت اسکندرانی[2]، فلسفه را به معنای لغوی‌اش «عشق به حکمت» تفسیر می‌کردند و فلسفهٔ یونانی، به‌خصوص افلاطون‌گرایی به معنای وسیع آن، را مقدمهٔ همان مسیحیتی می‌انگاشتند که نسبتش با عالَم یونانی همچون نسبت شریعت و پیامبران با یهودیان بود. بدین‌ترتیب، می‌بینیم که کلمنت اسکندرانی، برخلاف ترتولیانوس[3]، به فلسفهٔ یونانی گرایش دوستانه‌ای داشته است. اما اگر کسی گرایش کلمنت اسکندرانی را کمی دقیق‌تر مورد بررسی قرار دهد به معانی ضمنی آن پی می‌برد، یعنی تشخیص می‌دهد که دین مسیحی به‌نحو معیّنی ایفای نقش فلسفهٔ یونانی را به عهده گرفته است. و در واقع، وقتی که فلسفه واقعاً در عالَم قرون وسطای مسیحی بسط یافت این استعداد را

1. One
2. Clement of Alexandria
3. Tertullian

داشت که «دانشگاهی» شود و به صورت موضوع بحث دانشگاه‌ها و منطقدانان حرفه‌ای درآید. در واقع، هیچ فیلسوف مسیحیِ فلسفه را راه نجات نمی‌دانست؛ و وقتی که اندیشمندان قرون وسطا به دلیل توجه بیش از حد به نکته‌سنجی‌های منطقی مورد سرزنش قرار می‌گرفتند غالباً فراموش می‌شد که از نظر آنان فلسفه نمی‌توانست چیزی غیر از مشغلهٔ «دانشگاهی» باشد. وقتی که در عصر جدید کسی فلسفه را «راه نجات» می‌یابد دربردارندهٔ این هم هست که فلسفه معمولاً یا از بی‌اعتقادی به الهیات مسیحی و میل به یافتن یک جانشین سرچشمه می‌گیرد یا، اگر یابندهٔ آن اندیشمندی مسیحی باشد، از میل به یافتن رویکردی پذیرفتنی در مورد کسانی که دیگر مسیحی نیستند سر برمی‌آورد. مسیحی مؤمن ناظر به دینی است که به‌جای فلسفه الهامبخش زندگی او و سرمشق رفتارش است، هرچند به فلسفه هم علاقه‌مند باشد.

۲. در جلد دوم کتابم تاریخ فلسفه در عالَم مسیحیت را تا آخر قرن سیزدهم پی‌گیری کردم، هرچند جان دانز اسکوتوس (ف: ۱۳۰۸) را هم، که فلسفه‌اش بیشتر به نظام‌های [فلسفی] بزرگ قرن سیزدهم تعلق دارد تا به راه جدیدِ قرن چهاردهم [در همان مجلد گنجانده‌ام]. بدین‌ترتیب، جلد دوم شامل «دورهٔ قدیسان»[1]، دورهٔ اوایل قرون وسطا، و دورهٔ تفکر سازندهٔ مابعدالطبیعی در مقیاس وسیع است. دورهٔ بعدی، یعنی دورهٔ اواخر قرون وسطا، در بخش اول جلد حاضر شرح داده شده است.

تقسیم چهارگانهٔ تفکر فلسفی مسیحی از آغاز عصر مسیحی تا پایان قرون وسطا تقسیمی سنّتی است، و تصور می‌کنم که تقسیم معقول و مفیدی باشد. اما می‌توان حتی تقسیم ساده‌تری را با این سخن مطرح ساخت که فلسفهٔ قرون وسطا به دو دورهٔ اصلی تقسیم می‌شود: دورهٔ پیش و دورهٔ پس از معرفی پیکرهٔ[2] [نظام فلسفی] ارسطویی به مسیحیت غربی. در هر حال، تصور می‌کنم که تأکید بر اهمیت فلسفی این رویداد، یعنی کشف دوبارهٔ ارسطو، مبالغه‌آمیز نباشد. من در وهلهٔ نخست در مقام یک مورّخ سخن می‌گویم. فیلسوفان در ارزیابی خود از نظریه‌های ارسطویی با یکدیگر اختلاف دارند، اما تصور می‌کنم که در مورد اهمیت کشف دوبارهٔ ارسطو، همچون رویدادی تاریخی، جای بحث نیست. صرف‌نظر از نظام [فلسفی] جان اسکوتوس اریوگنا، که توجه اندکی به آن شده است، نخستین فیلسوفان قرون وسطایی چنان نبودند که بتوان فلسفه‌شان را نظام فلسفی نامید؛ به‌ویژه آنان از نظامی که اساساً مدیون مسیحیت نباشد شناخت کاملی

1. Patristic period

2. *corpus*

نداشتند. اما کشف دوبارهٔ ارسطو و ترجمهٔ آثار اندیشمندان برجستهٔ مسلمان در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم و نیمهٔ اول قرن سیزدهم موجب شد که اندیشمندان مسیحی قرون وسطا، در وهلهٔ نخست، به شناخت نظام پیشرفته‌ای دست یابند که کار فیلسوفی بی‌دین بود و به هیچ وجه به مسیحیت وابسته نبود. بنابراین، آنان ارسطو را طبعاً به معنای «فلسفه» گرفتند. صحه گذاردن بر سماجت برخی از مدرسیان عهد رنسانس که با سماجت خود به عقاید فیزیکی و علمی ارسطو چسبیده بودند و این فکر را القا می‌کردند که کشف ارسطو یک فاجعهٔ فلسفی بوده است خطای بزرگی است. در واقع، ارسطو در قرون وسطا با عنوان «فیلسوف» شناخته می‌شد، و به این دلیل با اسم «فیلسوف» خوانده می‌شد که نظام [فلسفی] او نزد قرون وسطاییان «فلسفه»ای کامل بود. اما علت این‌که نظام [فلسفی] او برای آنان به معنای «فلسفه» بود این نبود که نظام فلسفی او ارسطویی بود، بدان‌معنا که ارسطوگرایی را از افلاطون‌گرایی یا رواقگرایی یا اپیکورگرایی یا نوافلاطون‌گرایی متمایز می‌کنیم، بلکه علت این بود که نظام فلسفی او یگانه نظام فلسفی بزرگی بود که آنان از آن شناخت وسیعی داشتند. درک این واقعیت امر مهمی است. اگر، به‌طور مثال، بگوییم که قدیس توماس می‌کوشید ارسطوگرایی را با الهیات مسیحی وفق دهد، اگر کسی کلمهٔ «فلسفه» را به‌جای کلمهٔ «ارسطوگرایی» بگذارد به ماهیت مسئله بهتر پی خواهد برد. هنگامی که برخی از الهی‌دانان قرن سیزدهم با ارسطو برخورد خصمانه‌ای در پیش گرفتند و فلسفهٔ او را از جنبه‌های متعدد تهدیدی عقلانی تلقی کردند، آنان [در واقع] به نام ایمان مسیحی به رد فلسفهٔ مستقلی می‌پرداختند. همچنین، هنگامی که قدیس توماس تا حد زیادی نظام ارسطویی را پذیرفت، مجوز فلسفه را صادر کرد. نباید گفت که او تفکر مسیحی را بر دوش نظام فلسفهٔ یونانی خاصی تحمیل کرد. اهمیت عمیق‌تر کار او در این بود که او به دقایق و جایگاه فلسفه واقف بود و آن را دانشی عقلانی می‌دانست که غیر از الهیات است.

خوب است این نکته را هم به یاد بیاوریم که استفادهٔ سازنده از این دانش جدید کار اشخاصی مثل قدیس توماس و دانز اسکوتوس بود که در وهلهٔ نخست الهی‌دان بودند. کشف دوبارهٔ ارسطو مسئلهٔ رابطهٔ بین کلام و فلسفه را به صورتی دقیق‌تر از آنچه قبلاً در قرون وسطا تصور شده بود مطرح ساخت. تنها افرادی که در قرن سیزدهم بجد کوشیدند که به‌نحو سودمندی از عهدهٔ این امر برآیند الهی‌دانان بودند. استادان دانشکدهٔ فنون که معمولاً به «ابن‌رشدیان لاتینی» شهرت دارند به این گرایش داشتند که کل فلسفهٔ ارسطو

را، آن‌طور که بود یا آن‌طور که ابن‌رشد تفسیر کرده بود، کورکورانه بپذیرند. همچنین آنان، هنگام رویارویی با این حقیقت که برخی از آموزه‌های ارسطو با الهیات مسیحی سازگار نیست، پاسخ می‌دادند که کار فیلسوف فقط شرح عقاید فلسفی است. اما اگر آنان در دادن این پاسخ صادق بودند، می‌بایست فلسفه را با تاریخ فلسفه یکی بگیرند. اگر صادق نبودند، می‌بایست ارسطو را کورکورانه و غیرنقادانه پذیرفته باشند؛ آنان در هر دو موردْ نگرش غیرسازنده را پذیرفته بودند. از سوی دیگر، الهی‌دانانی مثل قدیس توماس کوشیدند تا ارسطوگرایی را ــ که همان‌طور که گفتم به معنای «فلسفه»ای کامل بود ــ با دین مسیحی ترکیب کنند. اما این کار، برخلاف تصور برخی از منتقدان، غیر از کوششی بود که صرفاً ارسطو را به‌زور در قالبی مسیحی می‌گذاشتند: این کار مشتمل بر بازاندیشی و بسط فلسفهٔ ارسطویی بود. کار قدیس توماس نه تحریفی جاهلانه، بلکه بنایی اصیل بود. تصور او بر این نبود که ارسطوگرایی چون ارسطوگرایی است صادق است و بنابراین باید بکوشد که آن را به‌زور در قالبی مسیحی بگذارد؛ او بر این اعتقاد بود که ارسطوگرایی، در خطوط اصلی خود، نتیجهٔ استدلال منطقی است؛ و وقتی که به آموزهٔ «تک‌روان‌باورانهٔ»[1] ابن‌رشدیان حمله‌ور شد، حملهٔ او تا حدودی بر اساس این بود که ابن‌رشد، به اعتقاد او، ارسطو را بد تفسیر کرده است و تا حدودی براساس این بود که تک‌روان‌باوری خطاست و می‌توان با استدلال فلسفی خطای آن را نشان داد. دومین دلیل از اهمیت زیادی برخوردار است. قدیس توماس بر این باور بود که اگر نظریه‌ای فلسفی با الهیات مسیحی ناسازگار باشد نظریه‌ای خطاست. اما او به‌خوبی آگاه بود که از منظر فلسفی کافی نیست که بگوییم علت خطابودن یک نظریه، ناسازگاری آن با مسیحیت است. او همین‌طور آگاه بود که این استدلال که آن نظریه بر تفسیر بد ارسطو مبتنی بوده است کافی نیست. نخستین تلاش او این بود که نشان دهد آن نظریه بر استدلال بد یا ناقصی مبتنی بوده است. به عبارت دیگر، بازاندیشی او از ارسطوگرایی نوعی بازاندیشی فلسفی بود؛ بازاندیشی او صرفاً به این صورت نبود که نظریه‌های ارسطویی و ظاهراً ارسطویی را با الهیات مسیحی رویاروی قرار دهد و بدون این‌که دست به استدلالی فلسفی ببرد نظریه‌هایی را که با الهیات مسیحی ناسازگار بودند حذف کند یا تغییر دهد. او کاملاً آماده بود که هم با ارسطوییان تمام‌عیار و هم با ضدارسطوییان براساس مبنای خود آنان، یعنی با توسل به استدلال، روبه‌رو شود. او با این کار، فلسفه را همچون شاخهٔ

---

۱. monopsychistic (تک‌نفس‌انگارانه)

دیگر دانش، یعنی از سویی همچون شاخه‌ای غیر از کلام و از سوی دیگر همچون شاخه‌ای غیر از صرف شرح کلمات ارسطو بسط داد.

بنابراین، می‌توان گفت که فلسفهٔ قرون وسطا با کشف دوبارهٔ ارسطو و کار فیلسوف ـ الهی‌دانان قرن سیزدهم به بلوغ خود دست یافت. شناخت آثار مابعدالطبیعی و فیزیکی ارسطو برداشت قرون وسطاییان را از فلسفه، که به‌هیچ‌وجه نمی‌شد آن را کم‌وبیش معادل با جدل گرفت، وسعت بخشید. بدین‌ترتیب، ارسطوگرایی در رشد فلسفهٔ قرون وسطا اولین نقش را داشت و مبدأ بارورکنندهٔ آن بود. بی‌تردید، مایهٔ تأسف است که دانش ارسطویی، به‌خصوص ستاره‌شناسی ارسطویی، به آن درجه از حرمت دست یافت که در جاهای متعددی از نعمت آن برخوردار بود؛ اما این امر تغییردهندهٔ این واقعیت نیست که ارسطوی فیلسوف بسیار دور از این بود که بر گردن اندیشمندان قرون وسطا سنگینی کند و آنان را فلج سازد. فلسفهٔ قرون وسطا، بدون ارسطو، نمی‌توانست به‌سرعت به پیشروی خود دست یابد، زیرا مطالعهٔ آثار ارسطو نه‌تنها معیار کلی تفکر و تحلیل منطقی را به‌دست داد، بلکه قلمرو مطالعهٔ فیلسوفان قرون وسطا را هم بسیار افزایش داد. به‌طور مثال، شناخت نظریات علم‌النفس و معرفت‌شناختی ارسطو به تفکری طولانی در این موضوعات انجامید. وقتی که موضع کلی ارسطو، مثلاً از سوی قدیس توماس، مورد قبول واقع شد، مسائل جدیدی مطرح شدند یا مسائل قدیم حادتر گردیدند. زیرا اگر تصورات فطری وجود ندارند و تصورات ما با تکیه بر ادراک حسی شکل می‌گیرند، این سؤال مطرح می‌شود که، چون مابعدالطبیعه دربردارندهٔ تفکر و بحث از موجوداتی است که فراتر از مادّه‌اند، مابعدالطبیعه چگونه ممکن است، و به واژه‌هایی که توصیف‌کنندهٔ موجودات متعال هستند چه معنایی را می‌توان نسبت داد؟ قدیس توماس از این مسائل و از منشأ آن‌ها آگاه بود و آن‌ها را مورد توجه قرار داد، درحالی‌که اسکوتوس هم از نیاز به فراهم کردن توجیهی نظری برای مابعدالطبیعه آگاه بود. همین‌طور، می‌توان نشان داد که «تجربه‌گرایی» ارسطو یکی از عوامل مؤثری بود که در قرن چهاردهم باعث ظهور انواع روش‌های نقادی شد؛ نقدها و ناقدانی که این استعداد را داشتند که آن دسته از نظام‌های مابعدالطبیعی را که براساس نظریه‌های ارسطو بنا شده بودند متزلزل سازند. خلاصه، نظر آدمی در مورد ارزش نظریه‌های ارسطو، هرچه باشد، نمی‌توان این امر را منکر شد که شناخت قرون وسطاییان از فلسفهٔ ارسطو قدرتمندترین و وسیع‌ترین تأثیر را در رونق تفکر فلسفی در قرون وسطا داشت.

آن‌گاه که عقاید ارسطو به آن‌جا رسیدند که بر تفکر تأثیری کشنده داشتند، علتش فقط این بود که حرکت فکری زنده و خلاقی که در اصل با آثار او رونـق گـرفت، دست‌کم عجالتاً فروکش کرده بود.

اما اگر کسی بر اهمیت ارسطوگرایی برای فلسفهٔ قرون وسطا تأکید کند، همین‌طور باید به یاد آورد که فیلسوف ـ الهی‌دانان قرن سیزدهم این نحلهٔ فکـری را بـه‌نحو قـابل ملاحظه‌ای از منظر مابعدالطبیعی توسعه دادند و عمق بخشیدند. ارسطو خود می‌کوشید «چگونگی» جهان، یعنی ویژگی‌های جهان، به‌ویژه تغییر یا شدن یا «حرکت» را توضیح دهد. در هر حال، با ظهور فیلسوفی چون قدیس توماس، جهت‌گیری این تأکید تغییر کرد: مسئلهٔ وجود جهان، یعنی مسئلهٔ وجود موجودات متناهی، اولویت یافت. البته، همچنان که استاد ژیلسون با هوشیاری معمول خویش نشان داده است، کاملاً حقیقت دارد کـه نظریهٔ خلقت یهودی ـ مسیحی به این موضوع عطف توجه کرد؛ و ایـن تـغییر رویکـرد روشن است که خیلی پیشتر از زمان قدیس توماس روی داده بود. امـا قـدیس تـوماس اولویت این مسئله را برای مابعدالطبیعهٔ مسیحی در نظریه‌اش دربارهٔ تمایز میان ذات و وجود (یا به بیان دقیق‌تر، در کاربردش از تمایز، چون او آن را ابداع نکـرد) بـیان کـرد. بنابراین، می‌توان فلسفهٔ توماس قدیس را به همان معنایی فلسفه‌ای «وجودی» بنامیم که نمی‌توان فلسفهٔ ارسطو را «وجودی» نامید.

۳. قرون وسطاییان همیشه از منطق ارسطویی آگاهی‌هایی داشته‌اند. زمانی که فلسفه در نگاه بیشتر مردم به چیزی بسیار کمتر از منطق یا جدل معنا می‌شد کاملاً فهم‌پذیر بود که فلسفه باید به‌طور گسترده‌ای، هـمان‌طور کـه در عـبارت مشـهور «خـادمهٔ الهـیات» انعکاس یافته بود، همچون وجود تلقی شود. برپایهٔ دیدگاه ارسطو، منطق ابزار استدلال است و در اوایل قرون وسطا خیلی هم بـا حـوزهٔ الهیات بـیگانه نـبود کـه ایـن ابـزار را می‌توانست به‌کار گیرد. با این‌که بعداً میان ایمان و عقل خط تمایزی ترسیم شد، یعنی همان تمایزی که میان حقایق پذیرفته‌شده دربارهٔ مرجـعیت و بـاور بـه ایـمان و حـقایق پذیرفته‌شدهٔ حاصل از نتیجهٔ برهان طرح شده بود، مسئلهٔ رابطهٔ فلسفه با الهیات عمیق نبود. اما وقتی که نظام ارسطویی به‌طور کلی در دانشگاه‌های مسیحی شناخته شد رشتهٔ فلسفه به فراتر از قلمرو جدل بسط یافت. طلوع الهیات طبیعی یا فلسفی (که ریشه‌های آن مطمئناً در آثار قدیس آنسلم بود) و فلسفهٔ طبیعی یا کیهان‌شناسی، همراه با علم‌النفس مابعدالطبیعی، فلسفه را همچون شاخه‌ای غیر از الهیات و غیر از چیزی کـه امـروزه

«دانش»[1] نامیده می‌شود معرفی کرد. از این روی، اندیشمندان مسیحی ناگزیر بودند توجه خود را مصروف رابطهٔ درست فلسفه و الهیات کنند.

در این باب، خطوط کلی دیدگاه‌های قدیس توماس را در جلد دوم همین کتاب آورده‌ام و در این‌جا قصد تکرار آن‌ها را ندارم. بگذارید یادآوری همین مطلب کافی باشد که او مجوز فلسفه را صادر کرد و بر استقلال ذاتی آن صحّه گذاشت. طبیعتاً، قدیس توماس، همچون یک مسیحی مؤمن، بر این اعتقاد بود که آن نظریهٔ فلسفی که با مسیحیت ناسازگار باشد نظریهٔ خطایی است، زیرا او از این تصور بیهوده به دور بود که دو قضیهٔ متناقض می‌توانند در یک زمان صادق باشند. اما او، با این فرض که مسیحیت حق است، معتقد بود که همواره می‌توان ثابت کرد که آن قضیهٔ فلسفی‌ای که با مسیحیت ناسازگار است نتیجهٔ استدلال‌های بد یا ظاهرفریب است. فیلسوفان در مقام افراد اندیشمند می‌توانند در استدلال خود دچار خطا شوند و در تناقض با حقیقت وحیانی باشند؛ اما خود فلسفه نمی‌تواند دچار چنین چیزی باشد. چیزی به نام فیلسوف لغزش‌ناپذیر وجود ندارد؛ اما، اگر وجود می‌داشت، نتیجه‌گیری‌های او همواره با حقیقت وحیانی سازگار درمی‌آمدند، حتی اگر او به نتیجه‌گیری‌های خود مستقل از داده‌های وحیانی دست می‌یافت.

البته، چنین دیدگاهی در مورد رابطهٔ فلسفه و الهیات دیدگاه قابل توجه و مناسبی بود. اما، علاوه بر آن، باید گفت که به اعتقاد قدیس توماس، مابعدالطبیعه‌دان، درحالی‌که نمی‌تواند اسرار وحیانی مسیحیت مثلاً تثلیث را به اثبات برساند، می‌تواند «مقدمات ایمان» را، مثل وجود خدایی که بر وحی حقایق به انسان‌ها تواناست، از روی یقین به اثبات رساند و برهانی سازد. اما، همان‌طور که در بخش اول جلد حاضر دیدیم، در قرن چهاردهم تعدادی از فیلسوفان در اعتبار برهان‌هایی تردید کردند که قدیس توماس آن‌ها را برهان‌های معتبر «مقدمات ایمان»، یعنی برهان‌هایی مبتنی بر مبادی عقلانی ایمان می‌دانست. در این‌که آنان حق داشتند هر برهان مفروضی را مورد نقادی قرار دهند تردیدی نیست، زیرا در فلسفه تحلیل و نقادی‌کردن امری ذاتی است. اگر فیلسوفی، به‌طور مثال، تصور کند که اصل هر چیزی که حرکت می‌کند به‌واسطهٔ چیزی به حرکت درمی‌آید[2] نمی‌تواند متضمن آن معنایی باشد که در نخستین استدلال قدیس توماس بر اثبات وجود خدا بدان دلالت شده است، حقِ گفتنِ چنین سخنی را دارد. از سوی دیگر، اگر فیلسوفی

1. science

2. *omne quod movetur ab alio movetur*

اعتبار همهٔ برهان‌های اثبات وجود خدا را مورد تردید قرار دهد، نمی‌توان به این ادعای قدیس توماس معتقد بود که بین فلسفه و الهیات رابطهٔ نزدیکی وجود دارد، و مسئلهٔ عقلانی‌بودن ایمان به وخامت می‌گراید. اما در قرن چهاردهم این مسئله واقعاً مورد توجه جدی قرار نگرفته است. فیلسوف ـ الهی‌دانی مثل ویلیام اوکام توانست اعتبار برهان‌های مابعدالطبیعی را دربارهٔ اثبات وجود خدا مورد تردید قرار دهد، بدون این‌که در ادامه به‌طور جدی به پژوهش در این موضوع بپردازد که ماهیت واقعی استدلال‌های اثبات وجود خدا چیست یا اگر وجود خدا را نمی‌توان به‌نحو سنّتی اثبات کرد مبنای عقلانی باور ما به‌وجود خدا چیست. تا حدودی به این دلیل که بیشتر «اسم‌گرایان» برجستهٔ خودشان الهی‌دان بودند، و تا حدی چون هنوز مسیحیت زمینهٔ ذهنی عمومی را به‌دست می‌داد، و تا حدی چون توجه بیشتر فیلسوفان مجذوب مسائل منطقی و تحلیلی بود (و توجه اوکام مجذوب مناقشات سیاسی و دینی بود)، مسائلی که نقادی اسم‌گرایانهٔ مابعدالطبیعهٔ سنّتی مطرح می‌کرد کاملاً درک و دریافت نشدند یا به قدر کافی مورد بحث قرار نگرفتند. الهیات و فلسفه این استعداد را داشتند که جدا از یکدیگر باشند، اما به این نکته آشکارا اذعان و اعتراف نشده است.

۴. در بخش اول جلد حاضر دیدیم که چگونه در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم راه‌جدید رواج یافت. همین‌طور، دیدیم که چگونه در قرن چهاردهم، دست‌کم از چشم‌انداز علمی جدید که در عهد رنسانس با شتاب بیشتری بسط یافت، پیش‌بینی‌هایی صورت گرفت. اگر فیلسوفان ماقبل سقراطیْ طبیعت را کشف کردند، به این معنا که تصوری از یک نظام کیهانی یا قانونمند را به‌دست دادند، دانشمندان عهد رنسانس طبیعت را به این معنا کشف کردند که با کشف «قوانینی» که عملاً بر رویدادهای طبیعی حکمفرما بودند به بسط استفاده از روش علمی پرداختند. گفتن این که قوانینی بر طبیعت حاکمند ممکن است مناقشه‌برانگیز باشد؛ اما مطلب این نیست که این یا آن زبان در آن زمان به‌کار رفته است، یا این یا آن زبان می‌بایست به‌کار رفته باشد، بلکه مطلب این است که دانشمندان عهد رنسانس مطالعهٔ علمی طبیعت را به‌نحوی بسط دادند که بدان‌نحو قبلاً هرگز بسط نیافته بود؛ این بدان‌معناست که دانش فیزیکی به بلوغ خود دست یافته است. دانش فیزیکی غالباً «فلسفهٔ طبیعی» یا «فلسفهٔ تجربی» خوانده شده است، اما، صرف‌نظر از واژگان، این حقیقت باقی است که با کار دانشمندان عهد رنسانس علم به جایی رسید که جایگاهی برابر با الهیات و فلسفه یافت. با رشد علم جدید به‌تدریج در

ارزیابی عمومی از این‌که «دانش» چیست تغییر بزرگی روی داد. در قرون وسطا الهیات و فلسفه را عموماً «علم» تلقی کرده‌اند؛ چهره‌های بزرگ در دانشگاه فیلسوفان و الهی‌دانان بودند؛ آنان بودند که عموماً صاحبان دانش تلقی می‌شدند. اما، طی زمان، شناخت علمی، به معنای جدید آن، عموماً معیار دانش تلقی شده است؛ از همین روی، در بیشتر قرون الهی‌دانان و فیلسوفان، به آن معنا که دانشمندان صاحبان «دانش» تلقی شده‌اند، صاحبان دانش به‌شمار نیامده‌اند. البته، فقط به‌تدریج به دانش چنین نگرشی پیدا شده است، و دانش با پیشرفت علم کاربردی و عملی به رشد و کمال خود دست یافته است. اما حقیقت واضح این است که هرچند در قرون وسطا فلسفه از هر لحاظ تنها نمایندهٔ شناخت «علمی» در بیرون از قلمرو الهیات بود، در عالَم مابعد عهد رنسانس مدعیان رقیبی سربرآوردند که به اعتقاد بیشتر مردم عنوانی را که در اصل حاکی از دانش است از دست فلسفه درآورده‌اند. البته، اشاره به چنین دیدگاهی در مورد علم عهد رنسانس چیزی است که انتظار می‌رود، و در این‌جا بحث تفصیلی این موضوع بیجاست. اما از این جهت به آن اشاره کرده‌ام که اهمیت زیاد پیشرفت علمی عهد رنسانس یا، بهتر است بگوییم، یکی از طرقی را نشان دهم که براساس آن پیشرفت علمی برای فلسفه اهمیت یافت. اگر کسی بتواند در کشف دوبارهٔ ارسطو خط فاصلی را در فلسفهٔ قرون وسطا بیابد، همین‌طور می‌تواند در رشد علم عهد رنسانس خط فاصلی را در تاریخ تفکر اروپایی بیابد.

با توجه به این مطلب که مورّخان قدیم‌تر فلسفه گرایش به این داشتند که فلسفهٔ قرون وسطا را، که اطلاعات اندکی از آن داشتند، به فراموشی بسپارند و عملاً از ارسطو به دکارت بپرند، مورّخان متأخر بحق بر پیوند بین فلسفهٔ یونانی و تفکر مسیحی و بین فلسفهٔ قرون وسطا و فلسفهٔ عهد رنسانس تأکید ورزیده‌اند. این‌که، به‌طور مثال، دکارت در بیشتر مقولات و عقاید فلسفی خود به مدرسه‌گرایی وابسته بود، این‌که نظریهٔ قرون وسطایی قانون طبیعی را هوکر به‌کار برد و سپس به‌صورت ضعیف‌تر به لاک رسید، و این‌که لاک به‌واسطهٔ او به‌صورتی فکر می‌کرد که به ارسطوگرایی وابسته بود، اکنون موضوعاتی هستند که عموم مورّخان با آن‌ها آشنایند. اما تصور می‌کنم که تأکید بر عنصر پیوند خطاست، زیرا عناصر تازگی و تغییر کنار گذاشته می‌شوند. حال و هوای تفکر در عالَم مابعد عهد رنسانس غیر از حال و هوایی بود که در قرون وسطا متداول بود. البته، این تحولْ ناشی از عوامل مختلفی بود که با هم در ارتباط بودند؛ اما طلوع علم مطمئناً در

میان آن عوامل اهمیت کمتری نداشت. پیشرفت علم باعث شد انسان بتواند آسان‌تر از گذشته جهان را از دیدگاهی که رابطه‌ای روشن با الهیات نداشت بررسی کند. اگر کسی، به‌طور مثال، قدیس بوناونتورا یا حتی قدیس توماس را با فیلسوفی مثل دکارت مقایسه کند بی‌درنگ درمی‌یابد که این سه، به‌رغم این که همگی به فرقهٔ کاتولیک ایمان داشتند، از حیث دیدگاه و علاقه تفاوت بسیاری دارند. قدیس بوناونتورا در اصل به مخلوقات در ارتباط آنان با خدا، به‌عنوان نشانه‌های خدا[1]، یا در مورد آدمی به‌عنوان صورت خدا[2]، علاقه‌مند بود. قدیس توماس، به دلیل ارسطوگرایی خود، به مخلوقات از دیدگاهی صرفاً فلسفی علاقهٔ بیشتری نشان می‌داد؛ اما او بیش از هر چیز یک الهی‌دان بود و بدیهی است که علاقهٔ اولیهٔ او علاقهٔ یک الهی‌دان و مخصوصاً علاقهٔ اندیشمندی مسیحی بود. اما در مورد دکارت دیدگاهی را می‌بینیم که هرچند دیدگاه یک انسان مسیحی است، دیدگاهی است که می‌توان آن را دیدگاهی «بی‌طرفانه» نامید. البته، در دورهٔ پس از عهد رنسانس، فیلسوفانی بودند که خدانشناس یا، در هر حال، غیر مسیحی بودند: فقط باید برخی از چهره‌های جنبش «روشنگری»[3] فرانسه را به یاد آورد. اما معتقدم که پس از قرون وسطا فلسفه به «غیردینی»[4] شدن روی آورد. شخصی مثل دکارت مطمئناً مسیحی خوبی بود؛ اما، به‌رغم این‌که باورهای دینی او بر تفکر فلسفی او تأثیرگذار بودند، نمی‌توان فلسفهٔ او را فلسفه‌ای اختصاصاً مسیحی دانست. طلوع انسان‌گرایی در عهد رنسانس، و به تبع آن رشد علم، علایق و مسیرهای فکری جدیدی را ایجاد کردند که، هرچند ضرورتاً با الهیات ناسازگار نبودند، می‌شد آن‌ها را بدون این‌که با الهیات پیوند و رابطه‌ای داشته باشند پی‌گیری کرد. این امر در مورد خود علم کاملاً واضح است، و رشد علم بر فلسفه تأثیر گذارد. یا شاید بهتر است بگوییم که علم و فلسفهٔ آن زمان حاکی از رشد چشم‌انداز جدید بود و به آن پر و بال داد.

اما اگر کسی دربارهٔ حال و هوای فکری بر تفاوت بین عوالم قرون وسطا و عهد رنسانس تأکید کند، ضروری است که این تأکید را تعدیل کند و توجه خود را به گسترش تدریجی و تا حدود زیادی مداومِ چشم‌انداز جدید معطوف سازد. اندیشمندی مثل قدیس آنسلم، که تا حدودی به اوایل قرون وسطا تعلق دارد، عمدتاً به فهم ایمان علاقه‌مند بود: از نظر او مقدم‌بودن ایمان امری بدیهی بود، و آنچه را که فلسفه‌ورزی او

1. *vestigia Dei*
2. *imago Dei*
3. Enlightenment
4. lay

می‌نامیم بیشتر تلاشی در این جهت بود که به یاری عقل به فهم آنچه باور داریم برسیم. ایمان می‌آورم تا بفهمم[1]. در قرن سیزدهم کشف دوبارهٔ ارسطوگرایی به علایق و افق‌های اندیشمندان مسیحی وسعت زیادی بخشید. اما، به‌رغم این‌که بسیاری از نظریه‌های علمی ارسطو نادرست بودند، قبول فیزیک ارسطو، به صرف وجود چنین فیزیکی، راه را برای مطالعهٔ جهان هموار کرد. الهی‌دانی باتجربه مثل قدیس توماس طبیعتاً به بسط چیزی که علم می‌نامیم علاقه‌مند نبود؛ نه به این دلیل که از این‌گونه مطالعات بیزار بود، بلکه بدین‌سبب که علایق دیگری داشت. اما با کشف دوبارهٔ ارسطو و با ترجمهٔ آثار علمی یونانی و عربی، زمینهٔ پیشرفت علمی فراهم شد. می‌توانیم پیشتر در قرن سیزدهم، و بیش از آن در قرن چهاردهم، ببینیم که تحقیق علمی طبیعت آغاز شده است. خمیرمایهٔ فلسفهٔ عهد رنسانس، همراه با اختلاط آن با تفکر فلسفی و فرضیهٔ علمی، راه را برای طلوع علم عهد رنسانس بیشتر فراهم کرد. بنابراین، می‌توان گفت که کشف دوبارهٔ ارسطو در قرون وسطا مقدمهٔ بعید طلوع علم بود. اما مطمئناً می‌توان باز پیشتر رفت و گفت که آموزهٔ مسیحی خلق جهان به‌واسطهٔ خدا مقدمهٔ کلامی پیشرفت علم را فراهم آورد. زیرا اگر جهان مخلوق است، و اگر مادّه نه شر بلکه خیر است، بدیهی است که جهان مادّی ارزش تحقیق علمی را دارد. اما تا زمانی که روش درستی پیدا نمی‌شد، تحقیق علمی توانایی پیشروی نداشت؛ و اروپایی مسیحی برای یافتن آن ناگزیر بود که قرن‌های زیادی منتظر بماند.

شاید به نظر برسد که مطالب پیشین چیزی چون تأیید آموزهٔ مراحل سه‌گانهٔ اوگوست کُنت[2] نیست، چنان‌که گویی مقصودم این بوده است که بگویم پس از مرحلهٔ الهیات، مرحلهٔ فلسفی، و پس از مرحلهٔ فلسفی، مرحلهٔ علمی است، به این معنا که مرحلهٔ بعدی، هم عملاً[3] و هم قانوناً[4]، جانشین مرحلهٔ قبلی شده باشد. در خصوص حقایق تاریخی، ثابت شده است که پیشرفت تفکر یونانی در جهتی بسیار متضاد با جهتی که مطلوب نظریهٔ کنت بود قرار داشت،[5] زیرا [در تفکر یونانی] حرکت از مرحلهٔ «علمی» ابتدایی از راه مابعدالطبیعه به سوی الهیات بود، و نه از الهیات با مابعدالطبیعه به سوی علم. اما، تا آن‌جا که به حقایق تاریخی مربوط است، پیشرفت تفکر در مسیحیت غربی را می‌توان تا

---

1. *Credo, ut intelligam*
2. Auguste Comte
3. *de facto*
4. *de iure*

۵. در این باب، مراجعه به اثر زیر می‌تواند سودمند باشد:

The Christian Challenge to Philosophy by W. H. V. Reade (London, 1951).

حدودی در حمایت از نظریهٔ کنت به‌کار گرفت، زیرا می‌توان نشان داد که جای الهیات را مرحلهٔ نظام‌های فلسفی «غیردینی» و جای این مرحله را مرحله‌ای پوزیتیویستی گرفته است. بر این‌گونه تفسیر مطمئناً این ایراد وارد است که به گزینش جنبه‌هایی از پیشرفت فکری پرداخته است که می‌توانند تأییدکنندهٔ نظریهٔ مورد بحث باشند. زیرا واضح است که پیشرفت فلسفهٔ مدرسی فقط تابع پیشرفت الهیات مدرسی نبود: پیشرفت این دو تا حدود زیادی با هم بوده است. همین‌طور، طلوع علم در عالَم پس از عهد رنسانس با سلسله‌ای از نظام‌های فلسفی همزمان بود. اما، به نظر می‌رسد که در هر حال می‌توان، به نفع تفسیر کنت از تفکر غربی، مراحل پذیرفتنی‌ای را از آغاز مسیحیت به‌دست داد. اگر کسی از حال و هوای اندیشه سخن بگوید، فرق‌گذاشتن بین قرن ایمان و قرن عقل و قرن علم، دست‌کم، معنی‌دار است. در قرون وسطا ایمان و الهیات بودند که حال و هوای اندیشه را شکل می‌دادند؛ در عصر «روشنگری» بخش‌های وسیعی از جامعهٔ عقلانی به «عقل» اعتماد کردند (هرچند در این‌باره استفاده از کلمهٔ «عقل» نیازمند تحلیل دقیقی است)؛ و در عالَم جدید، حال و هوای تفکر پوزیتیویستی ـ اگر «پوزیتیویست» یا «پوزیتیویسم» به معنای وسیع آن مورد نظر باشد ـ بر تعدادی از کشورها حکمفرما بود. با وجود این، حتی اگر بتوان در باب نظریهٔ کنت، از دیدگاه تاریخی، مورد قابل قبولی را به دست داد، مطمئناً این نتیجه به‌دست نمی‌آید که، در صورتی که واقعاً مراحلی متوالی وجود داشته باشند، این مراحل متوالی به‌وجودآورندهٔ یک «پیشرفت» هستند، بلکه در این‌جا کلمهٔ «پیشرفت» به معنای پیشروی زمانی است. ممکن است که در یک دوره الهیات، و در دورهٔ دیگری علم، شاخهٔ مطالعاتی مهم باشد؛ اما تغییر در حال و هوای اندیشه از دورهٔ الهیاتی به دورهٔ علمی به این معنا نیست که الهیات برخطاست یا تمدن علمیْ تحقق کامل استعدادهای فرهنگ بشری است.

اما اکنون کاملاً بدیهی است که علم نمی‌تواند اعتبار ایمان یا باورهای الهیاتی را ابطال کند. به‌طور مثال، علم فیزیک دربارهٔ تثلیث یا دربارهٔ وجود خدا حرفی برای گفتن ندارد. اگر بیشتر مردم از باور به مسیحیت روی گردانده‌اند، این نشان‌دهندهٔ آن نیست که مسیحیت برخطاست. و، به‌طور کلی، رابطهٔ علم با دین و الهیات رابطه‌ای نیست که از تنش حادی برخوردار باشد؛ تنشی که غالباً ادعا می‌شود در آخرین قرن [آن دوران] بین آن‌ها وجود دارد در واقع اصلاً وجود ندارد. مشکل نظری بیشتر درباب رابطهٔ فلسفه و الهیات سر برمی‌آورد؛ و این تنش از هنگامی که فلسفه به بلوغ خود دست یافته بود به

نحو ریشه‌ای وجود داشت. این تنش تا وقتی که فیلسوفان برجسته الهی‌دان هم شدند آشکار نشده بود؛ اما از هنگامی که طلوع علمْ تفکر انسان‌ها را در جهت‌های تازه‌ای پیش برده بود و فیلسوفان، دیگر در وهلهٔ نخست، الهی‌دان نبودند، این تنش به‌ناچار نمایان شد. تا وقتی که فیلسوفان گمان می‌کردند می‌توانند با روشی که از آنِ خودشان است نظام مابعدالطبیعی صحیحی را بنا کنند، این تنش به‌صورت تنش بین نتایج و قضایای متباین درآمد. اما اکنون که تعداد قابل ملاحظه‌ای از فیلسوفان بر این باورند که فیلسوف دارای روشی از آنِ خود نیست که پیشرفت در آن بتواند بر شناخت آدمی بیفزاید، و کل شناخت واقعی از مشاهدهٔ مستقیم و از علوم استخراج‌پذیر است، مسئله بیشتر مسئله‌ای است که به مبانی عقلانی ایمان مربوط می‌شود. بدین‌معنا، ما در پشت موقعیتی هستیم که در قرن چهاردهم از راه نقادی اسم‌گرایانهٔ مابعدالطبیعهٔ سنّتی آفریده شده است، هرچند ماهیت این مسئله اکنون از آنچه قبلاً بود روشن‌تر است. آیا چیزی به نام استدلال مابعدالطبیعی معتبر وجود دارد؟ آیا ممکن است شناخت مابعدالطبیعی وجود داشته باشد و، اگر وجود دارد، چه نوع شناختی است؟ آیا از سویی دارای ایمان «کورکورانه» و از سوی دیگر دارای شناخت علمی هستیم، یا آیا مابعدالطبیعه می‌تواند بین آن‌ها پلی بزند؟ این‌گونه سؤالات در نقادی اسم‌گرایانهٔ قرن چهاردهم مضمر بودند، و هنوز نزد ما هم مضمر هستند. آن‌ها، از سویی، به‌واسطهٔ رشد مستمر شناخت علمی از عهد رنسانس به بعد و، از سوی دیگر، به‌واسطهٔ سلسله‌ای از نظام‌های مابعدالطبیعی در دورهٔ پس از رنسانس و در عوالم جدید، به‌صورت سؤالات حادتری مطرح شده و به این منجر شده‌اند که به‌طور کلی مابعدالطبیعه غالباً مورد بی‌اعتمادی قرار گیرد. نقش فلسفه چیست؟ رابطهٔ درست فلسفه با علم چگونه است؟ رابطهٔ درست فلسفه با ایمان و باور دینی چگونه است؟

اکنون نمی‌توان این سؤالات را بسط داد یا درباره‌شان به بحث پرداخت. هدفی که از مطرح ساختن آن‌ها دارم فقط اشاره به برخی از مطالبی است که در بحث از پیشرفت بعدی تفکر فلسفی قابل تأمل هستند. در جلد بعدی امیدوارم که فلسفهٔ «جدید» را به‌طور کامل از دکارت تا کانت مورد بحث قرار دهم، و در ارتباط با کانت دربارهٔ این سؤالات و راه‌حل آن‌ها با حکم صریحی روبه‌رو خواهیم شد.

عناوین افتخاری فیلسوفانی که در این جلد مورد بررسی قرار گرفته‌اند

DURANDUS:	Doctor modernus, *later* Doctor resolutissimus.
PETRUS AUREOLI:	Doctor facundus.
WILLIAM OF OCKHAM:	Venerabilis inceptor.
ANTOINE ANDRÉ:	Doctor dulcifluus
FRANCIS DE MARCIA:	Doctor succinctus.
JOHN OF MIRECOURT:	Monachus albus.
GREGORY OF RIMINI:	Doctor authenticus.
JOHN RUYSBROECK:	Doctor admirabilis.
DENIS THE CARTHUSIAN:	Doctor ecstaticus.
JOHN GERSON:	Doctor christianissimus.
JAKOB BÖHME:	Philosophus teutonicus.
FRANCIS SUÁREZ:	Doctor eximius.

واژه‌نامه

فارسی ـ انگلیسی / لاتینی

آبای کلیسا Patristic
آدمی homme/man
آرامش tranquility
آرامش در برابر تنهایی solamen contra solitudinem
آغاز تفسیر interpretatio inchoata
آموزش و پرورش pedagogy
آموزهٔ امپراتوری یا جمهوری doctrina de imperio sive republica
آموزهٔ پرورش نفس doctrina de georgica animi
آموزهٔ دربارهٔ اراده doctrina circa voluntatem
آموزهٔ دربارهٔ اندیشه doctrina circa intellectum
آموزهٔ دربارهٔ فرشتگان و ارواح doctrina de angelis et spiritibus
آموزهٔ سرمشق doctrina de exemplari
آموزهٔ معامله doctrina de negotiis
آموزهٔ مکالمه doctrina de conversatione
آنچه خود درک می‌شود id quod intelligitur
آن‌گونه موجود نوعی‌اند که جوهر الهی دارند modi essendi vel habendi essentiam divinam
آیین پروتستان Protestantism
ابرمرد superman
ابن‌رشدیان لاتینی Latin Averroists
اپیکورگرایی Epicureanism
اتحادیه federation
اتم‌گرایی atomism
اثر صوری کمیت formal effect of quanity (effectus formalis quantitatis)
اجازه permission (licentia)
اجازهٔ مصرف usus facti
اجتهادی doctrinal
اجسام انداموار organic bodies
اجسام حساس corpora sensibilia
اجنبی‌ها barbarians
احتجاج دینی apologetics
احتیاط در حکومت prudentia in gubernando

احتیاط در معامله prudentia in negotiando
احتیاط در مکالمه prudentia in conversando
احد one
اخگر scintilla
اخگر روح scintilla animae
اخلاق ethics
اخلاق گله‌ای herd morality
ادراک comprehensio / understanding (intelligere)
ادراک حسی sense-perception
ارادهٔ آزاد De libero arbitrio
اراستوس‌گرا Erastian
اراستوسی Erastianism
ارسطوییان Aristotelians
ارغنون جدید new organ
از راه انتزاع و تعمیم per modum abstractum et universalem
اسارت بابلی Babylonish captivity
استاد راهنما magister regens
[درجهٔ] استادی magisterium
استحالهٔ جوهری transubstantiation
استدلال احتمالی probable reasoning
استدلال قیاسی syllogistic argument
استعلایی transcendental
استقرا induction
استقرا برای صِرف برشماری inductio per enumerationem simplicem
استقرای کامل perfect induction
استکمال نفس self-development
اسم‌گرایان nominalists
اشباح figures
اشخاص الهی the divine Persons
اشراق illumination
اصالت پدیدار ثانوی epiphenomenalism
اصل تداعی principle of association
اصل عدم تناقض principle of contradiction
اصل ناسازگاری principle of the incompatibility
اصلیت‌ها primalitates
اصول الهیات Elementatio theologica
اطاعت obedience
اعتدال temperately
اعراض circonstanzie
جارچی buccinator
افراد جوهری supposita
افراد متمایز differentia individualis
افراط‌گرایان extremists
افلاطونیان Platonists
اگر اشتباه می‌کنم پس هستم si fallor, sum
التقاطیان eclectics
الگوی فراورنده forma superaddita
الوهیت Deity
الهیات جامع copulative
الهیات طبیعی یا عقلانی natural or rational theology
الهیات عرفانی mystical theology
امتیاز privilege
امر fiat
امر مطلق potentia ordinata
انبساط unfolding
انبساط الهی explicatio Dei
انتزاع abstractio
انتصاب investiture
انجمن Collegium or corporation
انجمن یسوعیان (انجمن عیسی) Society of Jesus
انسان homme
انسان‌گرایی humanism
انسان‌گونه‌انگارانه anthropomorphically
انسان‌گونه‌انگاری anthropomorphism
انسان‌مرکزی anthropocentric
انفعال pati
انقباض contraction/contractio

انقباضی contracte
انواع معقول species intelligibilis
انواع موجود modes of being (modi essendi)
اوصاف موجود بما هو موجود
passiones entis in communi
اوکام‌گرایی Ockhamism
اَهِلّه phases
ایمان کاتولیکی Catholic Faith
ایمان‌گرایی fideism
ایمان می‌آورم تا بفهمم Credo, ut intelligam
این جهان this worldly
اینجهانی‌سازی secularization
این قلب das Gemü t
با تشبیه analogically
باستان‌گرایی antiquarianism
باشمار numbered
بالفعل possest/actual
بالقوه راهب potentia obedienialis
بت‌های بازار idols of the market-place
(idola fori)
بت‌های طایفه idols of the tribe
(idola tribus)
بت‌های غار idols of the den (idola specus)
بت‌های نمایشخانه idols of the theatre
(idola theatri)
بخت fortuna
بخش اصلی pars principans
بخش وزین‌تر weighty part (pars valentior)
بدبینی cynicism
بدعتگذار heterodox
بدعتگذاری heresy
بدن مسیح Christ's Body
بدون عقل sine ratione
برابرنهاد antithesis
بربریان barbarians
برتر از هر چیز above all things
(supra omnia)

برخلاف سیر تاریخ anachronism
برخی جنبه‌ها secundum quid
بردگی slavery
برده‌داری slavery
برنهاد (قضیه) thesis
برهان demonstration
برهان‌ناپذیر indemonstrable
برهانی بودن demonstrative
بزرگ‌ترین موجود greatest being (maximum)
بسطی explicative
بودن to be
به طریقهٔ دلالتی modus significandi
به طور کلی
in general (beatitudo in communi)
به غیرْ موجود، یا به غیرْ باقی، یا به غیرْ منوط
ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere
به‌قدر کافی منطقی
reasonable enough (satis rationabiles)
به قصد اولیه first intention
(primae intentionis)
به نحو صوری formaliter
به نحوی aliquo modo
به نحوی واحد univocally
به واسطهٔ واژه‌ها means of terms
(mediantibus terminist)
بی‌سوادها rustici
بی‌شمار unnumbered
بیضوی [مدار] ellipses
پاپ‌سالاری papacy
پاداش ذاتی essential reward
(praemium essentiale)
پاداش عَرَضی accidental reward
(praemium accidentale)
پادشاهی monarchy
پارساگرایی puritanism
پدرخانواده Paterfamilias

پدیدارباور	phenomenalist
پدیدار فرعی عقیدتی	ideological epiphenomenon
پرورش نفس	self-culture
پسر نامخلوق	unbegotten Son
پسر هم‌ازل	coeternal Son
پسینی	a posteriori
پندار	chimera/phantasm
پوزیتیویست منطقی	logical positivist
پویش‌شناسی	dynamics
پیچیده و کامل	complicatamente e totalmente
پیرو اصالت عمل	pragmatist
پیرونی [شکاک]	Pyrrhonist
پیش‌انگاشت	supponere pro
پیش‌بینی طبیعت	anticipationes naturae
پیشوا	Provincial
پیشینی	a priori
پیکره	corpus
تابش انعکاسی	radio reflexo
تابش انکساری	radio refracto
تابش مستقیم	radio directo
تارک	apex
تاریکی	darkness
تجدید حیات	regeneration
تجربه‌گرا	empiricist
تجربه‌گرایی	empiricism
تجرد	chastity
تجریدی	abstractive
تجسد	incarnation
تجلی	manifestation/theophany
تحصل‌گرایانه	positivistic
تحلیل و جذب	assimilation
تخیل	imagination
تراکم (چگالی)	density
ترکیب عقلانی	compositio rationis
ترکیب ناهمساز	patching-together
تساهل	toleration
تشابه	analogy/likeness (similitudo)
تشابه تناسب	analogy of proportionality
تشابه در نسبت	analogy of attribution
تشابه نابرابری	analogy of inequality
تصدیق	assent
تصدیق‌های بدیهی	assensus evidentes
تصدیق‌های غیربدیهی	assensus inevidentes
تصور	conception (conceptio)
تصور عینی	objective idea (notitia obiectiva)
تصویر خدا	image of God (imago Dei)
تصویر اسمی	nominal representation (quid nominis)
تضمنی	connotative
تعالیم دینی	Scriptural
تعیّن	termination (terminatio)
تغییر جوهری	substantial change
تغییر ناگهانی	mutatio subita
تفتیش عقاید	Inquisition
تفسیر طبیعت	interpretatio naturae
تقارن	concurrence
تقارن الهی	divine concurrence
تقدیر	predestination
تقرب به خدا	assistere Deo
تکانه	impulse (impulsus)
اضداد کثیر و جمع آن‌ها	complicatio oppositorum et eorum coincidentia
تک‌نفس‌انگارانه	monopsychistic
تک‌نفس‌باوری	monopsychism
تمایز ذهنی با مبنای عینی	distinctio rationis cum fundamento in re
تناسب‌گرایی	congruism
تناسخ	metempsychosis
توافق	consent
توافق ضمنی	agreement
توالی	successivum
توبه	penance

توجیه روباه‌صفتانه	foxy excuse (excusatio vulpina)
توحید	monotheism/theism
توحیدی	theistic
توصیه	counsel
تولد خدا	birth of God (Gottesgeburt)
تولد مسیح	birth of Christ(Christusgeburt)
توماس‌گرایی	Thomism
توماسیان	Thomists
ثالث مطرود (اصل)	excluded middle
جادو	magic
جاذبه‌ها	sympathies
جامعهٔ کامل	perfect society
جبر	determinism
جدل	dialectic
جدول امتناع یا غیاب مجاورت	a tabula declinationis sive absentiae in proximo
جدول درجات	tabula graduum
جدول مقایسه	tabula comparativae
جرقه	spark
جرقه (اخگر) روح	scintilla animae
جرقهٔ آگاهی	scintilla conscientiae
جزئیت نامتناهی	tutto infinito
جز میانجی موجودات	ad modum entis
جزء اصلی	principal part (pars principalior)
جعلیات	fabrications
جنبش اصلاح‌گرایانه	the Conciliar movement
جنبش اوکامی	Ockhamist Movement
جنس	genera
جنگ صدساله	the Hundred Years War
جنگ‌های دینی	the Wars of Religion
جنگ‌های صلیبی	Wars of the Roses
جوهر ثانوی	substantia secunda
جوهر فرد	suppositum
جهالت	nescio
جهان آخرت	other-worldly
جهان‌انکارانه	acosmistic
جهان‌انکاری	acosmism
جهان‌بینی آلمانی	German Weltanschauung
چرخه‌های ادواری	the periodic cycles
چشم‌انداز	perspectiva
چشم ذهن	oculus mentis
چشم عقل	oculus intellectualis
چکیده	compendium
چون مرد بدنهاد	Quia vir reprobus
چیستی	quiddity
حال	now (nunc)
حالت	mode (modus)
حد بیان‌شده	terminus prolatus
حد بیانی	termini prolati
حد مفهومی	terminus conceptus
حد نوشتاری	termini scripti
حد نوشته‌شده	terminus scriptus
حرکات	behaviour/movements
حرکت فیزیکی از پیش موجود	physical premotion
حساب بی‌نهایت کوچک‌ها	calculus of infinitesimals
حسن نیت	good faith
حق	right (ius)
حق اجرت	ius ad stipendium
حق انتخاب پادشاه دارندگان	Prince Electors
حق تقدم در حمل	primum primitate praedicationis
حق سلطنت	ius maiestatis
حق مصرف	usus iuris
حق نظارت	jurisdiction
حقیقت دوگانه	double-truth
حقیقت شناخت	truth of knowledge (veritas cognitionis)
حقیقت متعالی	veritas transcendentalis
حقیقت مضاعف	double-truth

حکما	theosophists
حکم درست	rigth order
حکم	authority
حمل تمثیلی	analogical predication
حمل دوپهلو	equivocal predication
حمل ضمنی	connotative predication
حمل طبقه‌ای	denominative predication
حمل واحد	univocal predication
حواریون	Apostles
حیات	vivere
خالص	pur sang
خدا	the Deity
خدا ـ انسان	God-Man
خدا ـ در ـ دیگربودگی (غیریّت) ـ خود	God-in-His-otherness
خداشناسان طبیعی	deists
خداشناسی طبیعی	deism
خدامدار	theocentric
خدای انسانی	human God (humanus est igitur Deus)
خرافی	superstitious
خطابه	Dictio
خلاصه	Abbreviatio
خلیفهٔ مسیح	the Vicar of Christ
خواص معقول	ratio specifica
خودبسندگی	self-sufficiency
خودبه‌خود	by itself/per se nota
خودبینانه	egoistic
خودخواهی	egotism
خودشناسی	self-knowledge
خودگستر	self-unfolding
دادگاه	tribunal
دافعه‌ها	antipathies
دال	sign
دانش	knowledge (scientia)/science
دانش عقلی	scientia rationalis
دانش واقعی	scientia realis
در اصل غیر این است	in re non dissentiunt
دربارهٔ کشف	De inventione
دربارهٔ ارادهٔ خداوند	de Numine
دربارهٔ داوری	De iudicio
در پرده	darkness
در خدمت الهیات ربوبی	divinae Theologiae ministram
درخود	per se
در سطح وجود	in ratione existendi
در مخلوق دیدنی است	uti creatura est
در مقام مفهوم بیانی	ut expressiva conceptus
در نحوهٔ وجود	in mode of being (in modo essendi)
در واقع	effective
در وجود خداوند	inesse Deo
دروغگو	lying
درون‌ذهنی	intramental
درون‌ماندگاری	immanence
درون‌نگری	introspection
درویش‌مسلک	the mendicant Orders
در هر چیز	in all things (in omnibus rebus)
دست‌چین نخستین	vindemiatio prima
دستورگرایی	grammaticism
دفع روح	lay spirit
دلالت	significatio
دلیل اصیل	evidentia potissima
دلیل طبیعی	evidentia naturalis
دلیل وجود	entia rationis
دوام	duration
دوایر متقاطع	epicycles
دوپهلو	equivocal
عصر قدیسان	patristic age
دورهٔ قدیسان	Patristic period
دولت‌جهانی	World-State
دولت‌شهر	City-State
دولت‌ها	Estates

دولت‌های ملی	nation-States
ده‌فرمان [موسیٰ]	Decalogue
دیدگاه مولینایی	Molinist view
دیکتاتور	tyrant
دین‌گریز	secularist
دیوان	court
ذرات	corpuscula
ذوات	essences (quidditates)
رازورزی	mysticism
راموس‌گرایی	Ramism
راموسی‌ها	Ramists
راه آشکار	manifestior via
راهب	friar
راهب سفیدپوش	the white monk (monachus albus)
راه جدید	via moderna
راه سلبی	via negativa
راه قدیم	via antiqua
رباخواری	usury
ردکردن	rejectio
ردیه‌نویس	apologist
رساله‌نویس مذهبی	ecclesiastical pamphleteer
رستاخیز	resurrection
رفاه عمومی	common weal
رمز	symbol
رواقیان	Stoics
رواقی‌گرایی	Stoicism
روح	spiraculum/spirit
روح‌القدس	Holy Spirit
روحانیان	clericals
روح خبیث	evil genius
روح محرک	anima motrix
روح مقدس	pneuma
روحیات	spirits
روشنگری	Enlightenment
روند نهفته	latens processus
رویدادی پیش‌بینی‌پذیر	praedicamentum
روی‌هم‌اندازی	superimposition
رهبر توماسیان	Princeps thomistarum
ریاست	magistracy
ریاضیات کاربردی	applied mathematics
روغن‌مالی‌ها	unction
رؤسای بدعتگذار	heresiarchs
زایش واحد از واحد	monas monadem gignit
زمین‌مرکزی	geocentric
زناکاری	fornication
زیرنهاد	foundation/substrate
ژرفا	Ungrund
ساختگی	fabricated
سازگار با	convenit cum
سایهٔ خدا	umbra Dei
ستاره‌شناسی کپرنیکی	Copernican astronomy
سرودهای دینی	hymns
سریان	immanence
سعادت به طور کلی	happiness in general (beatitudo in communi)
سفسطه‌آمیز	sophistical
سکوت (آرامش)	tranquillity
سوفسطاییان	Sophists
سه‌ارزشی	three-valued
شامل کل	omnia complicans
شارح کل	omnia explicans
شبه‌خدای مخلوق	quasi Deus creatus
[مقولهٔ] شخص	ad aliquid
شخص دوم	the second Person
شخص واقعی	aliquid reale
شراره	vü nkelin
شرط لازم و ناکافی	conditio sine qua non
شقاق بزرگ	Great Schism
شکاکان	sceptics
شکاکیت	scepticism
شکاکیت پیرونی	Pyrrhonic scepticism

شکل شفاف	forma specularis
شکل و تعیّن مادّه	forming and termination of matter (formatio et terminatio materiae)
شمارپذیر	numerable
شناخت اصیل	scientia potissima
شناخت ساده	notitia incomplexa
شناخت شهودی	cognitio intuitiva/intuitive knowledge (notitia intuitiva)
شناخت واسطه‌ای	scientia media
شورا	assembly
شهرستان	province
شهریاری	sovereignty
شیطان	Satan
شیء جزئی و آشکار	rem individuatam et demonstratam
شیء مدلول	thing signified
صحه‌گذاری	subnotio
صدور	emanation
صدور ازلی	eternal emanation
صرف این واقعیت	ipso facto
صرفاً عقلی	tantum ratione
صِرف مصرف	usus nudus
صفات موجود	passiones entis
صورت	form/formaliter
صورت ازلی	archetype
صورت به سبب طبیعت	formaliter ex natura rei
صورت خدا	imago Dei
صورت خیالی	phantasm
صورت‌ها	formalities
صورت‌های حسی	species
صومعه	convent/monastery
صیانت ذات	self-preservation
ضد ارسطوییان	anti-Aristotelians
ضد توماسی	anti-Thomist
ضد راموسی‌ها	anti-Ramists

ضرورت‌گرایی	necessitarianism
طبق فرمان الهی	stante ordinatione divina
طبیعت	disposition
طبیعت انسانی	Humanity
طبیعت‌گرایی	naturalism
طبیعت مخلوق	natura naturata
طبیعت مشترک	common nature
طبیعیات	physics
طرد (منع)	exclusion
طرد ضدّین	mutual exclusion
طرح نهفته	latens schematismus
ظاهر	appearance
ظاهراً به طور غیرمستقیم و به نحو انضمامی	quasi ex obliquo et concomitanter
عادت	habit
عارف	theosophist
عالم تحت‌القمر	the infralunar world
عالم صغیر	the microcosm world
عالم فلکی	the celestial world
عالم فوق فلک	the super-celestial world
عالم کبیر	the macrocosm world
عامیانه	vulgar/lay
عبارت‌ها	loci
عبری	Hebrew
عدالت	justice
عدالت تخفیفی	commutative justice
عدالت توزیعی	distributive justice
عدالت حقوقی	legal justice
عَرَض	accident
عرف	custom
عرفان	mysticism
عرفان عددی	number-mysticism
عرفان نظری	speculative mysticism
عرفان نکاحی	bride-mysticism
عشای ربانی	Eucharist
عقل	intellectus / mens / reason (ratio)

عقل ساده intelligentia simplex
علت به طور عرضی وابسته و فرعی است
causae per accidens subordinatae
علت حسی caecus sensu
علت در نفس خود وابسته و فرعی است
causae per se subordinatae
علم [شناخت] اصیل scientia potissima
علم‌النفس psychology
علم غیب foreknowledge (praescientia)
علیت مثالی exemplary causality
عملاً de facto
عنصر پنجم the quintessence
عهد promise
عهد عتیق Old Testament
غیبگویان occultists
غیرتوماسیان non-Thomists
غیردینی lay
غیرمادّیت به حکم ماهیت
immaterialis secundum quid
غیرمخلوق concreated
غیرمرکب incomplexum
غیرمقوله‌ای syncategorematic
غیرموروثی nonhereditary
فاقد تمایز lacks distinction
(nihil tam indistinctum)
فدیه‌پذیری redemption
فراپدیدار metaphenomenal
فراجوهری super-substantial
فراشخصی ultra-personal
فردِ جوهر عقلانی suppositum intellectuale
فردگرایی individualism
فرد هست singulariter est
فردیت individuation
فرزندان تباهی sons of perdition
فرضیهٔ تکامل evolutionary hypothesis
فرقهٔ برادران زندگی عادی
the Brethren of the Common Life

فرقهٔ رهبانان واعظ Order of Friars Preachers
فرقهٔ مسکینان صغیر Friars Minor
فرقهٔ واعظان the Order of Preachers
فرمان dictate
فرمان الهی stante ordinatione divina
فطری innate
فعل agere
فعلیت محض مادّه actuation of matter
(pura actuatio materiae)
فلاندری Flemish
فلسفهٔ انسانی Philosophia humanitatis
فلسفهٔ اولیٰ first philosophy
فلسفهٔ حقوق legal philosophy
فلسفهٔ سیاسی political philosophy
فلسفهٔ قانون philosophy of law
فلسفهٔ مدنی philosophia civilis
فلک اقصیٰ (گنبد مینا) firmament
فن اختراع artes inveniendi
فن انتقال ars tradendi
فن بیان rhetoric
فن قضاوت ars judicandi
فن نگهداری ars retinedi
فهم intelligentia/intellect (intellectus)/
understanding (intellectio)
فیزیک (خواص طبیعی) physica specialis
قائم بالذات subsistent/per se
قائم‌مقام رئیس صومعه Prior
قاعدهٔ اول (اصلی) primus modus
قاعدهٔ درست right reason (recta ratio)
قانون اساسی constitutional law
قانون انجیل Evangelica Lex
قانون اینرسی the law of intertia
قانوناً de iure
قانون جهانی international law
قانون شرع یا مذهب Canon Law
قانون کلیسا the Conon law
قانونگذار legislator

قانون مدنی Civil law
قانون ملت‌ها
the law of nations (ius gentium)
قانون‌های ثابت fixed laws
قباله یا قبالا؛ عرفان اولیهٔ یهودی Cabbala
قبض واحد contracta unitas
قبضی complicative
قدرت power (posse)
قدرت کلیدها power of the keys
قدرت مشروع legitimate power
(potestas licita)
قدرت مطابق با قاعدهٔ درست conformity with
right reason (conformis rationi rectae)
قدرت مطلق
absolute power (potentia absoluta)
قرارداد contract
قرارداد اجتماعی social contract
قرارداد دولایه double-contract
قصد معقول intentio animae
قضات magistrates
قضاوت judgment
قضیهٔ محتمل‌الصدق contingent proposition
قضیهٔ مقابل antithesis
قلب heart (Gemü t)
قواعد ordinatio
قوام ذاتی subsistence (subsistentia)
قوهٔ قضاییه judiciary
قوهٔ مجریه executive power
قوهٔ مقننه legislative power
قیاس استنتاجی deductive syllogism
قیاس صوری syllogism
قیاسی syllogistic
کارتوزیان‌ها Carthusians
کالبدشناسی anatomy
کتاب مقدس Scriptures
کثرت‌گرایی pluralism
کثرت مخلوقات multiplicity of creatures
(creatum numeratum)
کسل‌کننده prolix
کفار the heathen
کفرآمیز heretical
کلمات voces
کلمه Logos/word
کلمهٔ الهی the divine word
کلیات universals
کلیات در کثرت universale in re
کلیات قبل از کثرت universale ante rem
کلیت نامتناهی totalmente infinito
کمال اول entelechy
کمال مستلزم آن است Exigit ordo executionis
کنارگذاشتن exclusio
کوچک‌ترین موجود least being (minimum)
کیکرویی (سیسرونی) Ciceronian
کیکروگرایی (سیسرون‌گرایی) Ciceronianism
کیهان cosmos
کیهان‌پنداری cosmogony
کیهان‌شناسی cosmology
گابری‌یلی‌ها Gabrielistae
گناهکار the guilty
گناه نخستین original sin
لا ادری‌گری agnosticism
لطف اثربخش efficacious grace
لطف کافی sufficient grace
لوح نانوشته tabula rasa
لیبرالیسم دموکراتیک democratic liberalism
مابعد کانتی post-Kantain
مادام که نظام الهی کنونی برقرار است
stante ordinatione quae nunc est
مادّه matter
مادّه‌گرا materialist
مادهٔ اولیٰ prime matter
مادّهٔ متعیّن materia signata
مادهٔ محض کامل pura perfectio materiae
ماشین‌وار mechanistic

مالکیت کامل	dominium perfectum
مالکیت مصرف	dominium utile
مانعةالجمع	mutual exclusion
ماهیت	ex natura rei/nature
مأمن	citadel (bü rgelin)
مبادی خلق	the eliciting principles
مبتدی	beginner (inceptor)
مبدأ	Principium
متشابه	analogous
متعارض (جدلی‌الطرفین)	antinomies
متناسب	proportionaliter
مثال‌گرایی	exemplarism
مثال‌ها	ideas
مثال‌های عقلانی	rationes ideales
مثال‌های معقول	ratio idealis
مجادله‌گر دینی	religious controversialist
مجتهد ملکوتی (لقب قدیس توماس آکوئینی)	Angelic Doctor
محتمل‌الوقوع	contingent
محدود	contrahitur
محدودیت (انقباض)	finitude/contractio
محدودیت‌های قانونی	leges imperii
محرک نخستین	primum mobile
محمول	supported (sustentatum)
مخالفان	dissentients
مخالفان نهضت اصلاح دینی	Counter-Reformation
مدخل	procœmium
مَدْرسیان	Schoolmen
مذهب کاتولیک	Catholicism
مرجع	foundation/authority
مرجع‌گرایی	authoritarianism
مسالمت‌جویی	conciliar party
مساهلهٔ فاهمه	permissio intellectus
مستبدکشی	tyrannicide
مسیح‌مرکز	Christocentric
مشائیان	Peripatetics
مشاهدهٔ متعارف	common-sense
مشترک لفظی (مماثل)	analogous
مشروح و ناکامل	explicatament enontotalmente
مصرف‌کنندگان ساده	usuarii simplices
مطابق با فرمان الهی	de potentia Dei ordinata
مطلق	absolute
مطلوب	desiderata
معادله‌های عددی	numerical equivalents
معادلهٔ دوجمله‌ای	binomial theorem
معاهدات	treaties
معرفت‌شناس	epistemologist
معصومیت	impeccability
معقولات ثانوی	second intentions
مغالطهٔ چندمعنایی	the fallacy of equivocation
مفاهیم کاذب	false notions
مفاهیم ماهوی	quidditative concepts (conceptus quidditativi)
مفروض	assumed/supported (sustentatum)
مفهوم عینی	objective concept (conceptus obiectivus)
مفهوم‌گرا	conceptualist
مقامات	Estates
مقبول	taken up
مقدمات	preambles
مقوله‌ها (عبارت‌ها)	loci
مکان	space
مکتب رومانتیسم	romanticism
ممکن‌الوجود	potential or possible being (ens in potentia)
منحصربه‌فرد	sui generis
منطق‌بافی	logic-chopping
منع	exclusion
موارد تنها	instantiae solitariae
موارد ممتاز	praerogativae instantiarum
موجود	being

موجود بالغیر	ens ab alio
موجود بالفعل	actual being (ens in actu)
موجود برحسب بهره‌مندی	being by participation
موجود بما هو موجود	being as being / being as such
موجود بنفسه	ens a se
موجود پست	inferiora entis
موجود در خود	ens a se
موجود ذاتی	being by essence
موجود عقلانی	ens rationis
موجود یا وجود نیست	non ens vel esse
موجود ذاتاً واحد	ens per se unum
موضوع	foundation
موضوع شایسته	obiectum adequatum
موضوع ـ واژه	subject-term
مولیناگرایی	Molinism
مونادشناسی، جوهر فردشناسی	monadology
موناد مونادها	monas monadum
میانجی محسوس	medium quo
می‌اندیشم پس هستم	cogito'm ergo sum
میل	inclination
میوه‌های لعن	fruits of malediction
ناظران	ephors
نان‌ها؛ نان عشای ربّانی	Hosts
ناهمخوان	absonum
ناهم‌مرکز	eccentric
ناهنجار	male sonantes
نایب کل	Vicar-General
نجات	salvation
نسبت‌های استعلایی	relationes transcendentales
نشانه	vestigium
نشانه‌های خدا	vestigia Dei
نظارت دینی	ecclesiastical jurisdiction
نظریهٔ اطلاق	theory of suppositio
نظریهٔ فرض	suppositio
نظم و ترتیب بهتر	better arrangement (melior dispositio)
نفس امکان	Posse ipsum
نفع شخصی	expediency
نقص‌آور	demeritorious
نقطهٔ مقابل	antithesis
نمونه‌ها	exempla
نور طبیعی	lumen naturale
نوعی موجود	modus essendi
نوکیش	convert
نویسندگان آزاد	free-lances
نهایت انقباض	contractum maximum
نهایت تراکم	contractum maximum
نهایت قبض	infinitas contracta
نهایت مطلق	absolutum maximum
نه تأییدشده	neither supported (nec sustentatur, not assumed)
نهضت اصلاح دینی	Reformation
نه محمول	not supported by
نیروی جاذبه	gravity
نیروی محرک	Impetus
نیمه‌راموسی‌ها	semi-Ramists
واحد	univocal / one
واحدگرایی	monopsychism
واژه‌گرایان	terminists
واژه‌گرایی	terministic
واژه‌های حدی	termini concepti
واژه‌های دالّ بالتضّمن	connotative terms
واژه‌های معنادار	significatio terminorum
واسطهٔ مطلق	medium absolutum
واعظ	preacher
واقع‌گرایی	realism
واقع‌گرایی افراطی	ultra-realism
واقعیت	realiter
واقعیت	reality (quid rei)
وجدان	conscience
وجود	existence

وجود التفاتی esse intentionale
وجود خدا است Esse est Deus
وجود داشتن existing
وجود عینی esse obiectivum
وجود متوالی successive existence
وجود مشهود esse apparens
وجود مشهود و التفاتی
esse apparens et intentionale
وجود موجود و واقعی esse existens et reale
وجود و حالت همان شیء هستند
res et modus habendi rem
وجه mode (modus)
وجه ناقص partial mode (modus partialis)
وحدت monas/unicity/univocity
وحدت اخلاقی و سیاسی
unitatem quasi politicam et moralem
وحدت طبیعت الهی
Unity of the Divine Nature
وحدت‌گرایانه monistic
وحدت وجود pantheism
وحدت وجودی pantheistic

وضع standing-for/suppositio
وضع ساده suppositio simplex
وضع شخصی suppositio personalis
وضع مادی suppositio materialis
وضعیت mode(modus)
ویکتوریاییان Victorines
هبوط the Fall
هستهٔ اصلی the quintessence
هستی‌شناسی Ontologia/ontology
همان‌گویی tautologie
همبودی co-existence
همراه هر چیزی complicite
همزیست symbiotici
همه‌خدایی pantheistic
هندسهٔ تحلیلی analytic geometry
هنر مباحثه ars disserendi
هنرهای زیبا ars voluptuaria
هیولا chimera
یسوعی Jesuit
یک‌تنه alone

واژه‌نامه

انگلیسی / لاتینی ـ فارسی

a priori پیشینی
a tabula declinationis sive absentiae inproximo جدول امتناع یا غیاب مجاورت
Abbreviatio خلاصه
above all things (supra omnia) برتر از هر چیز
absolute مطلق
absolute power قدرت مطلق
absolutum maximum نهایت مطلق
absonum ناهمخوان
abstractio انتزاع
abstractive تجریدی
accident عَرَض
accidental reward (praemium accidentale) پاداش عَرَضی
acosmism جهان‌انکاری
acosmistic جهان‌انکارانه
actual بالفعل
actual being (ens in actu) موجود بالفعل
actuation of matter (pura actuatio materiae) فعلیت محض مادّه
ad aliquid [مقولهٔ] شخص
ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere به غیرْ موجود، یا به غیرْ باقی، یا به غیرْ منوط
ad modum entis جز میانجی موجودات
agere فعل
agnosticism لا ادری‌گری
agreement توافق ضمنی
aliquid reale شخص واقعی
aliquo modo به نحوی
alone یک‌تنه
anachronism برخلاف سیر تاریخ
analogical predication حمل تمثیلی
analogically با تشبیه
analogous متشابه /مشترک لفظی (مماثل)
analogy تشابه
analogy of attribution تشابه در نسبت
analogy of inequality تشابه نابرابری
analogy of proportionality تشابه تناسب
analytic geometry هندسهٔ تحلیلی
anatomy کالبدشناسی

Angelic Doctor	مجتهد ملکوتی، لقب قدیس توماس آکوئینی
anima motrix	روح محرک
anthropocentric	انسان مرکزی
anthropomorphically	انسان‌گونه‌انگارانه
anthropomorphism	انسان‌گونه‌انگاری
anti-Aristotelians	ضد ارسطوییان
anti-Ramists	ضد راموسی‌ها
anti-Thomist	ضد توماسی
anticipationes naturae	پیش‌بینی طبیعت
antinimies	متعارض (جدلی‌الطرفین)
antipathies	دافعه‌ها
antiquarianism	باستان‌گرایی
antithesis	برابرنهاد / قضیهٔ مقابل / نقطهٔ مقابل
apex	تارک
apologetics	احتجاج دینی
apologist	ردیه‌نویس
a posteriori	پسینی
Apostles	حواریون
appearance	ظاهر
applied mathematics	ریاضیات کاربردی
archetype	صورت ازلی
Aristotelians	ارسطوییان
ars disserendi	هنر مباحثه
ars judicandi	فن قضاوت
ars retinedi	فن نگهداری
ars tradendi	فن انتقال
ars voluptuaria	هنرهای زیبا
artes inveniendi	فن اختراع
assembly	شورا
assensus evidentes	تصدیق‌های بدیهی
assensus inevidentes	تصدیق‌های غیربدیهی
assent	تصدیق
assimilation	تحلیل و جذب
assistere Deo	تقرب به خدا
assumed	مفروض
astrologers	اختربین‌ها
a tabula declinationis sive absetiae in proximo	جدول امتناع یا غیاب مجاورت
atomism	اتم‌گرایی
authoritarianism	مرجع‌گرایی
authority	حکم / مرجع
Babylonish captivity	اسارت بابلی
barbarians	بربریان / اجنبی‌ها
beginner (inceptor)	مبتدی
behaviour	حرکات
being	موجود
being as being	موجود بما هو موجود
being as such	موجود بما هو موجود
being by essence	موجود ذاتی
being by participation	موجود برحسب بهره‌مندی
better arrangement (melior dispositio)	نظم و ترتیب بهتر
binomial theorem	معادلهٔ دوجمله‌ای
birth of Christ	تولد مسیح
birth of god (gottesgeburt)	تولد خدا
bride-mysticism	عرفان نکاحی
buccinator	جارچی
by itself	خودبه‌خود
cabbala	قباله یا قبالا؛ عرفان اولیهٔ یهودی
caecus sensu	علت حسی
calculus of infinitesimals	حساب بی‌نهایت کوچک‌ها
Canon Law	قانون شرع یا مذهب
Carthusians	کارتوزیان‌ها
Catholic Faith	ایمان کاتولیکی
Catholicism	مذهب کاتولیک
causae per accidens subordinatae	علت به طور عرضی وابسته و فرعی است
causae per se subordinatae	علت در نفس خود وابسته و فرعی است

chastity تجرد
chimera پندار، هیولا
Christ's Body بدن مسیح
Christo centric مسیح‌مرکز
Ciceronianism کیکروگرایی (سیسرون‌گرایی)
Ciceronian کیکرویی (سیسرونی)
circonstanzie اعراض
citadel (bü rgelin) مأمن
City-State دولت‌شهر
Civil Law قانون مدنی
clericals روحانیان
co-existence همبودی
coeternal Son پسر هم‌ازل
cogito' ergo sum می‌اندیشم پس هستم
cognitio intuitiva شناخت شهودی
Collegium or corporation انجمن
natura communis
common nature طبیعت مشترک
common weal رفاه عمومی
common-sense مشاهدهٔ متعارف
compendium چکیده
complicatamente e totalmente
پیچیده و کامل
complicatio oppositorum et eorumcoincidentia
اضداد کثیر و جمع آن‌ها
commutative justice عدالت تخفیفی
complicative قبضی
complicite همراه ـ هر چیزی
compositio rationis ترکیب عقلانی
comprehensio ادراک
conception (conceptio) تصور
conceptualist مفهوم‌گرا
conciliar party مسالمت‌جویی
concreated غیرمخلوق
concretum maximum نهایت تراکم
concurrence تقارن

conditio sine qua non شرط لازم و ناکافی
conformity with right reason (conformis rationi recte)
قدرت مطابق با قاعدهٔ درست
congruism تناسب‌گرایی
connotative تضمنی
connotative predication حمل ضمنی
connotative terms واژه‌های دالّ بالتضمّن
conscience وجدان
consent توافق
constitutional law قانون اساسی
contingent محتمل‌الوقوع
contingent proposition قضیهٔ محتمل‌الصدق
contract قرارداد
contracta unitas قبض واحد
contracte انقباض
contractio محدودیت / انقباض
contraction انقباض
contractum maximum
نهایت انقباض / نهایت تراکم
contrahitur محدود
convenit cum سازگار با
convent صومعه
convert نوکیش
Copernican astronomy
ستاره‌شناسی کپرنیکی
copulative الهیات جامع
corpora sensibilia اجسام حساس
corpus پیکره
corpuscula ذرات
cosmogony کیهان‌پنداری
cosmology کیهان‌شناسی
cosmos کیهان
counsel توصیه
counter-Reformation
مخالفان نهضت اصلاح دینی
court دیوان

Credo, ut intelligam	ایمان می‌آورم تا بفهمم
custom	عرف
cynicism	بدبینی
darkness	تاریکی / در پرده
das Gemü t	این قلب
de facto	عملاً
De inventione	دربارهٔ کشف
de iure	قانوناً
De iudicio	دربارهٔ داوری
De libero arbitrio	دربارهٔ ارادهٔ آزاد
de Numine	دربارهٔ ارادهٔ خداوند
Decalogue	ده فرمان [موسیٰ]
deductive syllogism	قیاس استنتاجی
deism	خداشناسی طبیعی
deists	خداشناسان طبیعی
Deity	الوهیت
demeritorious	نقص‌آور
democratic liberalism	لیبرالیسم دموکراتیک
demonstration	برهان
demonstrative	برهانی بودن
denominative predication	حمل طبقه‌ای
density	تراکم (چگالی)
de potentia Dei ordinata	مطابق با فرمان الهی
desiderata	مطلوب
determinism	جبر
dialectic	جدل
dictate	فرمان
Dictio	خطابه
differentia individualis	افراد متمایز
dispositions	طبیعت‌ها
dissentients	مخالفان
distinctio rationis cum fundamento in re	تمایزی ذهنی با مبنایی عینی
distributive justice	عدالت توزیعی
divinae Theologiae ministram	در خدمت الهیات ربوبی
divine coneurrence	تقارن الهی
doctrin circa voluntaten	آموزهٔ دربارهٔ اراده
doctrina circa intellectum	آموزهٔ دربارهٔ اندیشه
doctrina de angelis et spiritibus	آموزهٔ دربارهٔ فرشتگان و ارواح
doctrina de conversation	آموزهٔ مکالمه
doctrina de examplari	آموزهٔ سرمشق
doctrina de georgica animi	آموزهٔ پرورش نفس
doctrina de imperio sive republica	آموزهٔ امپراتوری یا جمهوری
doctrina de negotiis	آموزهٔ معامله
doctrinal	اجتهادی
dominium perfectum	مالکیت کامل
dominium utile	مالکیت مصرف
double-contract	قرارداد دولایه
double-truth	حقیقت مضاعف / حقیقت دوگانه
duration	دوام
dynamics	پویش‌شناسی
eccentric	ناهم‌مرکز [دوایر]
ecclesiastical jurisdiction	نظارت دینی
ecclesiastical pamphleteer	رساله‌نویس مذهبی
eclectics	التقاطیان
eclipses	کسوف‌ها
effective	در واقع
efficacious grace	لطف اثربخش
egoistic	خودبینانه
egotism	خودخواهی
Elementatio theologica	اصول الهیات
ellipses	بیضوی [مدار]
emanation	صدور
empiricism	تجربه‌گرایی
empiricist	تجربه‌گرا
Enlightenment	روشنگری
ens a se	موجود بنفسه / موجود در خود

ens per se unum موجودی ذاتاً واحد
ens rationis موجود عقلانی
entelechy کمال اول
ens ab alio موجود بالغیر
entia rationis دلیل وجود
ephors ناظران
Epicureanism اپیکورگرایی
epicycles دوایر متقاطع
epiphenomenalism
اصالت پدیدار ثانوی
epistemologist معرفت‌شناس
equivocal دوپهلو
equivocal predication
حمل دوپهلو
Erastian اراستوس‌گرا
Erastianism اراستوسی
esse apparens وجود مشهود
esse apparens et intentionale
وجود مشهود و التفاتی
Esse est Deus وجود خدا است
esse existens et reale وجود موجود و واقعی
esse intentionale وجود التفاتی
esse obiectivum وجود عینی
essences (quidditates) ذوات
essential reward (praemium essentiale)
پاداش ذاتی
Estates دولت‌ها / مقامات
eternal emanation صدور ازلی
ethics اخلاق
Eucharist عشای ربانی
Evangelica Lex قانون انجیل
evidentia naturalis دلیل طبیعی
evidentia potissima دلیل اصیل
evil genius روح خبیث
evolutionary hypothesis فرضیهٔ تکامل
ex natura rei ماهیت
excluded middle ثالث مطرود (اصل)

exclusio کنارگذاشتن
exclusion طرد (منع)
executive power قوهٔ مجریه
exempla نمونه‌ها
exemplarism مثالگرایی
exemplary causality علیت مثالی
Exigit ordo executionis کمال مستلزم آن است
existence وجود
existing وجود داشتن
expediency نفع شخصی
explicatamente e non totalmente
مشروح و ناکامل
explicatio Dei انبساط الهی
explicative بسطی
extremists افراط‌گرایان

fabricated ساختگی
fabrications جعلیات
false notions مفاهیم کاذب
federation اتحادیه
fiat امر
fideism ایمانگرایی
figures اشباح
finitude محدودیت / انقباض
Firmament فلک اقصیٰ (گنبد مینا)
first intention (primae intentionis)
به قصد اولیه
first philosophy فلسفهٔ اولیٰ
fixed laws قانون‌های ثابت
Flemish فلاندری
foreknowledge (praescientia) علم غیب
form صورت
forma specularis شکل شفاف
forma superaddita الگوی فرارونده
formal effect of quanity (effectus formalis quantitatis)
اثر صوری کمیت

اخلاق گله‌ای herd morality
رؤسای بدعتگذار heresiarchs
بدعتگذاری heresy
کفرآمیز heretical
پیروان Hermits
بدعتگذار heterodox
روح‌القدس Holy Spirit
انسان home
آدمی homme
نان‌ها؛ نان عشای ربّانی Hosts
human God (humanus est igitur Deus)
خدایی انسانی
انسانگرایی humanism
طبیعت انسانی Humanity
سرودهای دینی hymns

آنچه خود درک می‌شود id quod intelligitur
مثال‌ها ideas
ideological epiphenomenon
پدیدار فرعی عقیدتی
بت‌های غار idols of the den (idola specus)
idols of the market-place (idola fori)
بت‌های بازار
idols of the theatre (idola theatri)
بت‌های نمایشخانه
idols of the tribe (idola tribus)
بت‌های طایفه
اشراق illumination
تصویر خدا image of God (imago Dei)
تخیل imagination
صورت خدا imago Dei
درون‌ماندگاری / سریان immanence
immaterialis secundum quid
غیرمادّیت به حکم ماهیت
معصومیت impeccability
نیروی محرک Impetus
تکانه impulse (impulsus)

به نحو صوری / صورت formaliter
formaliter ex natura rei
صورت به سبب طبیعت
صورت‌ها formalities
forming and termination of matter
(formatio et terminatio materiae)
شکل و تعیّن مادّه
زناکاری fornication
بخت fortuna
زیرنهاد / مرجع / موضوع foundation /
substrate foxy excuse (excusatio vulpina)
توجیه روباه صفتانه
نویسندگان آزاد free-lances
راهب friar
فرقهٔ مسکینان صغیر Friars Minor
میوه‌های لعن fruits of malediction

گابری‌یلی‌ها Gabrielistae
جنس genera
قلب Gemü t
زمین‌مرکزی geocentric
ایدئالیسم آلمانی German idealism
جهان‌بینی آلمانی German Weltanschauung
خدا ـ انسان God-Man
God-in-His-otherness
خدا ـ در ـ دیگربودگی (غیریّت) ـ خود
حسن نیت good faith
دستورگرایی grammaticism
نیروی جاذبه gravity
شقاق بزرگ Great Schism
بزرگ‌ترین موجود greatest being (maximum)

عادت‌ها habits
سعادت به‌طور کلی happiness in general
(beatitudo in communi)
قلب heart (gemü t)
عبری Hebrew

in all things (in omnibus rebus) در هر چیز
in general (beatitudo in communi) به‌طور کلی
in mode of being (in modo essendi) در نحوهٔ وجود
in ratione existendi در سطح وجود
in re non dissentiunt در اصل غیر این است
incarnation تجسد
inclination میل
incomplexum غیرمرکب
indemonstrable برهان‌ناپذیر
individualism فردگرایی
individuation فردیت
inductio per enumerationem simplicem استقرا برای صرف برشماری
induction استقرا
inesse Deo در وجود خداوند
inferiora entis موجود پست
inferiora entis secundum propias rationes موجود پست به مفهوم اخص
infinitas contracta نهایت قبض
innate فطری
Inquisition تفتیش عقاید
instantiae solitariae موارد تنها
intellectus عقل
intelligentia فهم
intelligentia simplex عقل ساده
intentio animae قصد معقول
international law قانون جهانی
interpretatio inchoata آغاز تفسیر
interpretatio naturae تفسیر طبیعت
intramental درون‌ذهنی
introspection درون‌نگری
intuitive knowledge (notitia intuitiva) شناخت شهودی
investiture انتصاب

ipso facto صرف این واقعیت
ius ad stipendium حق اجرت
ius maiestatis حق سلطنت

Jesuit یسوعی
judgment قضاوت
judiciary قوهٔ قضاییه
jurisdiction حق نظارت
justice عدالت

Knowledge (scientia) دانش

lacks distinction (nihil tam indistinctum) فاقد تمایز
latens processus روند نهفته
latens schematismus شمای نهفته
Latin Averroists ابن رشدیان لاتینی
lay عامیانه / غیردینی
lay spirit دفع روح
least being (minimum) کوچک‌ترین موجود
legal justice عدالت حقوقی
legal philosophy فلسفهٔ حقوق
leges imperii محدودیت‌های قانونی
legislative power قوهٔ مقننه
legislator قانونگذار
legitimate power (potestas licita) قدرت مشروع
likeness (similitudo) تشابه
loci مقوله‌ها (عبارت‌ها)
logic-chopping منطق‌بافی
logical positivist پوزیتیویست منطقی
Logos کلمه
lumen naturale نور طبیعی
lying دروغگو

magic جادو
magister regens استاد راهنما

magisterium	[درجهٔ] استادی
magistracy	ریاست
magistrates	قضات
male sonantes	ناهنجار
man	آدمی
manifestation	تجلی
manifestior via	راه آشکار
materia signata	مادّهٔ متعین
materialist	مادّه‌گرا
matter	مادّه
means of terms (mediantibus terminis)	به واسطهٔ واژه‌ها
mechanistic	ماشین‌وار
medium absolutum	واسطهٔ مطلق
medium quo	میانجی محسوس
mens	عقل
metaphenomenal	فراپدیدار
metempsychosis	تناسخ
mode (modus)	وجه / حالت / وضعیت
modes of being (modi essendi)	انواع موجود
modi essendi vel habendi essentiam divinam	آن‌گونه موجود نوعی‌اند که جوهر الهی دارند
modus essendi	نوعی موجود
modus significandi	به طریقهٔ دلالتی
Molinism	مولیناگرایی
Molinist view	دیدگاه مولینایی
monadology	مونادشناسی، جوهر فردشناسی
monarchy	پادشاهی
monas	وحدت
monas monadem gignit	زایش واحد از واحد
monas monadum	موناد مونادها
monasery	صومعه
monistic	وحدت‌گرایانه
monopsychism	تک‌نفس‌باوری / واحدگرایی
monopsychistic	تک‌نفس‌انگارانه
monotheism	توحید
movements	حرکات
multiplicity of creatures (creatum numeratum)	کثرت مخلوقات
mutatio subita	تغییر ناگهانی
mutual exclusion	مانعةالجمع
mystical theology	الهیات عرفانی
mysticism	رازورزی / عرفان
nation-States	دولت‌های ملی
natura commnuis	طبیعت مشترک
natura naturata	طبیعت مخلوق
natural or rational theology	الهیات طبیعی یا عقلانی
naturalism	طبیعت‌گرایی
nature	ماهیت
necessitarianism	ضرورت‌گرایی
neither supported (nec sustentatur, not assumed)	نه تأییدشده
neo-Pythagorean	(نوفیثاغورسیان) فیثاغوری
nescio	جهالت
new organ	ارغنون جدید
nominalists	اسم‌گرایان
nominal representation (quid nominis)	تصویر اسمی
non ens vel esse	موجود یا وجود نیست
non-Thomists	غیرتوماسیان
nonhereditary	غیرموروثی
not supported by	نه محمول
notitia incomplexa	شناخت ساده
now (nunc)	حال
number-mysticism	عرفان عددی
numbered	باشمار
numerable	شمارپذیر
numerical equivalents	معادله‌های عددی
obedience	اطاعت
obiectum adequatum	موضوع شایسته

objective concept (conceptus obiectivus) مفهوم عینی
objective idea (notitia obiectiva) تصور عینی
occultists غیبگویان
Ockhamism اوکام‌گرایی
Ockhamist movement جنبش اوکامی
oculus intellectualis چشم عقل
oculus mentis چشم خرد
Old Testament عهد عتیق
omnia complicans شامل کل
omnia explicans شارح کل
one احد / واحد
Ontologia / ontology هستی‌شناسی
Order of Friars Preachers فرقهٔ رهبانان واعظ
ordinatio قواعد
organic bodies اجسام انداموار
original sin گناه نخستین
other-worldly جهان آخرت

pantheism وحدت وجود
pantheistic وحدت وجودی
pantheistic همه‌خدایی
papacy پاپ‌سالاری
pars principans بخش اصلی
partial mode (modus partialis) وجه ناقص
parts principans بخش اصلی
passiones entis صفات موجود
passiones entis in communi
اوصاف موجود بما هو موجود
patching-together ترکیب ناهمساز
Paterfamilias پدرخانواده
pati انفعال
Patristic آبای کلیسا
patristic age دوران قدیسان
patristic period دورهٔ قدیسان
pedagogy آموزش و پرورش
penance توبه
per modum abstractum et universalem
از راه انتزاع و تعمیم
permission (licentia) اجازه
per se درخود /قائم بالذات
per se nota خودبه‌خود
perfect induction استقرای کامل
perfect society جامعهٔ کامل
Peripatetics مشائیان
permissio intellectus مساهلهٔ فاهمه
perspectiva چشم‌انداز
phantasm صورت خیالی /پندار
phases اَهِلّه
phenomenalist پدیدارباور
philosophia civilis فلسفهٔ مدنی
philosophia humanitatis فلسفهٔ انسانی
philosophy of law فلسفهٔ قانون
physica specialis فیزیک (خواص طبیعی)
physical premotion
حرکت فیزیکی از پیش موجود
physics طبیعیات
Platonists افلاطونیان
pluralism کثرت‌گرایی
pneuma روح مقدس
political philosophy فلسفهٔ سیاسی
positivistic تحصل‌گرایانه
posse ipsum نفس امکان
possest بالفعل
post-Kantain مابعد کانتی
potentia absoluta قدرت مطلق
potentia obedienialis بالقوه راهب
potentia ordinata امر مطلق
potential or possible being
(ens in potentia) ممکن‌الوجود
power (posse) قدرت
power of the keys قدرت کلیدها
praedicamentum رویدادی پیش‌بینی‌پذیر
praerogativae instantiarum موارد ممتاز

pragmatist پیرو اصالت عمل
preacher واعظ
preambles مقدمات
predestination تقدیر
primalitates اصلیت‌ها
prime matter مادهٔ اولیٰ
primum mobile محرک نخستین
primum primitate praedicationis حق تقدم در حمل
primus modus قاعدهٔ اول (اصلی)
Prince Electors دارندگان حق انتخاب پادشاه
Princeps thomistarum رهبر توماسیان
principal part (pars principalior) جزء اصلی
Principium مبدأ
principle of association اصل تداعی
principle of contradiction اصل عدم تناقض
principle of the incompatibility اصل ناسازگاری
Prior قائم‌مقام رئیس صومعه
privilege امتیاز
probable reasoning استدلال احتمالی
prolix کسل‌کننده
promise عهد
procemium مدخل
proportionaliter متناسب
protestantism آیین پروتستان
province شهرستان
Provincial پیشوا
prudentia in conversando احتیاط در مکالمه
prudentia in gubernando احتیاط در حکومت
prudentia in negotiando احتیاط در معامله
psychology علم‌النفس
pur sang خالص
pura perfectio materiae مادّهٔ محض کامل
puritanism پارساگرایی
Pyrrhonic scepticism شکاکیت پیرونی
Pyrrhonist پیرونی [شکاک]

quasi Deus creatus شبه‌خدای مخلوق
quasi ex obliquo et concomitanter ظاهراً به طور غیرمستقیم و به نحو انضمامی
Quia vir reprobus چون مرد بدنهاد
quidditative concepts (conceptus quidditativi) مفاهیم ماهوی
quiddity چیستی

radio directo تابش مستقیم
radio reflexo تابش انعکاسی
radio refracto تابش انکساری
Ramism راموس‌گرایی
Ramists راموسی‌ها
ratio idealis مثال‌های معقول
ratio specifica خواص معقول
rationes ideales مثال‌های عقلانی
realism واقع‌گرایی
realiter واقعیت
reality (quid rei) واقعیت
reasonable enough (satis rationabiles) به قدر کافی منطقی
reason (ratio) عقل
redemption فدیه‌پذیری
Reformation نهضت اصلاح دینی
regeneration تجدید حیات
rejectio ردکردن
relationes transcendentales نسبت‌های استعلایی
relations نسبت‌ها
religious controversialist مجادله‌گر دینی
rem individuatam et demonstratam شیء جزئی و آشکار
res et modus habendi rem وجود و حالت همان شیء هستند
resurrection رستاخیز
rhetoric فن بیان
right (ius) حق

right reason (recta ratio) قاعدهٔ درست
rigth order حکم درست
romanticism مکتب رومانتیسم
rustici بی‌سوادها

salvation نجات
Satan شیطان
scepticism شکاکیت
sceptics شکاکان
Schoolmen مَدرسیان
science دانش
scientia media شناخت واسطه‌ای
scientia potissima علم [شناخت] اصیل
scientia rationalis دانش عقلی
scientia realis دانش واقعی
scintilla animae جرقه (اخگر) روح
scintilla conscientiae جرقهٔ آگاهی
scriptural تعالیم دینی
Scriptures کتاب مقدس
second intentions معقولات ثانوی
secularist دین‌گریز
secularization اینجهانی‌سازی
secundum quid برخی جنبه‌ها
self - culture پرورش نفس
self-development استکمال نفس
self-knowledge خودشناسی
self-preservation صیانت ذات
self-sufficiency خودبسندگی
self-unfolding خودگستر
semi-Ramists نیمه‌راموسی‌ها
sense-perception ادراک حسی
si fallor, sum اگر اشتباه می‌کنم پس هستم
sign دال
significatio دلالت
significatio terminorum واژه‌های معنادار
sine ratione بدون عقل
singulariter est فرد هست

slavery بردگی /برده‌داری
social contract قرارداد اجتماعی
Society of Jesus
انجمن یسوعیان (انجمن عیسی)
solamen contra solitudinem
آرامش در برابر تنهایی
sons of perdition فرزندان تباهی
sophistical سفسطه‌آمیز
Sophists سوفسطاییان
sovereignty شهریاری
space مکان
scintilla اخگر
spark جرقه
species صورت‌های حسی
species intelligibilis انواع معقول
speculative mysticism عرفان نظری
spiraculum روح
spirit روح
spirits روحیات
standing-for وضع
stante ordinatione divina فرمان الهی
stante ordinatione quae nunc est
مادام که نظام الهی کنونی برقرار است
Stoicism رواقی‌گرایی
Stoics رواقیان
subject-term موضوع ـ واژه
subnotio صحه‌گذاری
subsistence (subsistentia) قوام ذاتی
subsistent قائم بالذات
substantia secunda جوهر ثانوی
substantial change تغییر جوهری
successive existence وجود متوالی
successivum توالی
sufficient grace لطف کافی
sui generis منحصربه‌فرد
super-substantial فراجوهری
superimpositio روی‌هم‌اندازی

superman ابرمرد
superstitious خرافی
supponere pro پیش‌انگاشت
supported (sustentatum) محمول / مفروض
supposita افراد جوهری
suppositio نظریهٔ فرض / وضع
suppositio materialis وضع مادّی
suppositio personalis وضع شخصی
suppositio simplex وضع ساده
suppositum جوهر فرد
suppositum intellectuale فردِ جوهر عقلانی
syllogism قیاس صوری
syllogistic argument استدلال قیاسی
syllogistic قیاسی
symbiotici همزیست
symbols رمزها
sympathy جاذبه
syncategorematic غیرمقوله‌ای

tabula comparativae جدول مقایسه
tabula graduum جدول درجات
tabula rasa لوح نانوشته
taken up مقبول
tantum ratione صرفاً عقلی
tautologies همانگویی‌ها
temperately اعتدال
termination (terminatio) تعیّن
termini concepti واژه‌های حدی
termini prolati حد بیانی
termini scripti حد نوشتاری
terministic واژه‌گرایی
terminists واژه‌گرایان
terminus conceptus حد مفهومی
terminus prolatus حد بیان‌شده
terminus scriptus حد نوشته‌شده
the Brethren of the Common Life فرقهٔ برادران زندگی عادی

the celestial world عالم فلکی
the Conciliar movement جنبش اصلاح‌گرایانه
the Conon Law قانون کلیسا
the Deity خدا
the divine Persons اشخاص الهی
the divine word کلمهٔ الهی
the eliciting principles مبادی خلق
the Fall هبوط
the fallacy of equivocation مغالطهٔ چندمعنایی
the guilty گناهکار
the heathen کفار
the hundred years war جنگ صدساله (فرانسه)
the infralunar world عالم تحت‌القمر
the law of intertia قانون اینرسی
the law of nations (ius gentium) قانون ملت‌ها
the macrocosm world عالم کبیر
the mendicant Orders درویش‌مسلک
the microcosm عالم صغیر
the Order of Preachers فرقهٔ واعظان
the periodic cycles چرخه‌های ادواری
the quintessence هستهٔ اصلی / عنصر پنجم
the second Person شخص دوم
the super-celestial world عالم فوق فلک
the vicar of Christ خلیفهٔ مسیح
the wars of religion جنگ‌های دینی
the white monk (monachus albus) راهب سفیدپوش

theism توحید
theistic توحیدی
theocentric خدامدار
theophany تجلی
theory of suppositio نظریهٔ اطلاق
theosophist عارف
theosophists حکما

thesis — برنهاد (قضیه)
thing signified — شیء مدلول
this worldly — این جهان
Thomism — توماس‌گرایی
Thomists — توماسیان
three-valued — سه‌ارزشی
to be — بودن
toleration — تساهل
tutto infinito — جزئیت نامتناهی
tranquillity — سکوت (آرامش)
transcendental — استعلایی
transubstantiation — استحالهٔ جوهری
treaties — معاهدات
tribunal — دادگاه
truth of knowledge (veritas cognitionis) — حقیقت شناخت
tyrannicide — مستبدکشی
tyrant — دیکتاتور

ultra-personal — فراشخصی
ultra-realism — واقع‌گرایی افراطی
umbra Dei — سایهٔ خدا
unbegotten Son — پسر نامخلوق
unctions — چرب‌زبانی‌ها
understanding (intelligere) — ادراک
unfolding — انبساط
ungrund — ژرفا
unicity / univocity — وحدت
unitatem quasi politicam et moralem — وحدت اخلاقی و سیاسی
unity of the Divine Nature — وحدت طبیعت الهی
universale ante rem — کلیات قبل از کثرت
universale in re — کلیات در کثرت
universals — کلیات
univocal — واحد
univocal predication — حمل واحد
univocally — به نحوی واحد
unnumbered — بی‌شمار
usuarii simplices — مصرف‌کنندگان ساده
usury — رباخواری
usus facti — اجازهٔ مصرف
usus iuris — حق مصرف
usus nudus — صِرف مصرف
ut expressiva conceptus — در مقام مفهوم بیانی
uti creatura est — در مخلوق دیدنی است

veritas transcenedntalis — حقیقت متعالی
vestigia Dei — نشانه‌های خدا
vestigium — نشانه
via antiqua — راه قدیم
via moderna — راه جدید
via negativa — راه سلبی
Vicar-General — نایب کل
Victorines — ویکتوریاییان
vindemiatio prima — دست‌چین نخستین
vivere — حیات
voces — کلمات
vulgar — عامیانه
vü nkelin — شراره

wars of the roses — جنگ‌های صلیبی
weighty part (pars valentior) — بخش وزین‌تر
World-State — دولت جهانی

فهرست اعلام

ب

پ

ت

ج

چ

خ

د

ر

ز

ژ

س

ش

ف

ک

گ

ل

ه

ی

کتاب‌شناسی کوتاه

General Works

Boehner, Ph., O.F.M. *Medieval Logic*. Manchester, 1952.

Bréhier, E. *La philosophie du moyen âge*, nouvelle édition corrigée. Paris, 1949.

Histoire de la philosophie. tome 1, *L'antiquité et le moyen âge*. Paris, 1943. (A treatment of Renaissance philosophy is included in this volume.)

Burckhardt, J. *The Civilization of the Renaissance*. London, 1944.

Carlyle, R. W. and A. J. *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. 6 vols. London, 1903–36.

Cassirer, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Berlin, 1927.

Copleston, F. C. *Mediaeval Philosophy*. London, 1952.

Crombie, A. C. *Augustine to Galileo. The History of Science, A.D. 400–1650*. London, 1952. (Unfortunately this work appeared when the present volume was already in proof.)

Curtis, S. J. *A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages*. London, 1950.

Dempf, A. *Die Ethik des Mittelalters*. Munich, 1930.

Metaphysik des Mittelalters. Munich, 1930.

De Wulf, M. *Histoire de la philosophie médiévale*. tome 3, *Après le treizième siècle*. Louvain, 1947 (6th edition).

Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (for Renaissance). Berlin and Leipzig, 1919.

Frischeisen-Köhler, M. and Moog, W. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*. Berlin, 1924. (This is the third volume of the revised Ueberweg and covers the Renaissance period.)

Geyer, B. *Die patristische und scholastische Philosophie*. Berlin, 1928. (This is the second volume of the revised edition of Ueberweg.)

Gilson, É. *La philosophie au moyen âge*. Paris, 1944. (2nd edition, revised and augmented.)

The Unity of Philosophical Experience. London, 1938.

Being and Some Philosophers. Toronto, 1949.

L'être et l'essence. Paris, 1948.

Grabmann, M. *Die Philosophie des Mittelalters*. Berlin, 1921.

Mittelalterliches Geistesleben. 2 vols. Munich, 1926 and 1936.

Hauréau, B. *Histoire de la Philosophie scolastique.* 3 vols. Paris, 1872–80.
Hawkins, D. J. B. *A Sketch of Mediaeval Philosophy.* London, 1946.
Hirschberger, J. *Geschichte der Philosophie. I, Altertum und Mittelalter.* Freiburg i. B., 1949.
Picavet, F. *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* Paris, 1907 (2nd edition).
Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales. Paris, 1913.
Poole, R. L. *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning.* London, 1920 (2nd edition).
Romeyer, B. *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes.* 3 vols. Paris, 1935–7.
Ruggiero, G. de. *La filosofia del Cristianesimo.* 3 vols. Bari.
Rinascimento, Riforma e Contrariforma. Bari, 1937.
Vignaux, P. *La pensée au moyen âge.* Paris, 1938.

Chapter II: Durandus and Petrus Aureoli

Texts

Durandus

In 4 libros Sententiarum. Various sixteenth-century editions (of 3rd redaction), beginning with the Paris edition of 1508.
Durandi de S. Porciano O.P. Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O.P. J. Koch (edit.). Münster, 1929; 2nd edition 1929 (Opuscula et textus, 6).
Durandus de S. Porciano, Tractatus de habitibus. Quaestio 4: De subiectis habituum, addita quaestione critica anonymi cuiusdam. J. Koch (edit.). Münster, 1930 (Opuscula et textus, 8).

Petrus Aureoli

In 4 libros Sententiarum. Rome, 1596.

Studies

Dreiling, R. *Der Konzeptualismus in der Universalienfrage des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole).* Münster, 1913 (Beiträge, 11, 6.)
Koch, J. *Jakob von Metz, O.P.* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1929–30 (pp. 169–232).
Durandus de Sancto Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 Jahrhunderts, Erster Teil, Literargeschichtliche Grundlegung. Münster, 1927 (Beiträge 26, 1).

Kraus, J. *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistischen Nominalismus*. Divus Thomas (Fribourg, Switzerland), vol. 10 (1932), pp. 36–58 and 475–508 and vol. 11 (1933), pp. 288–314.

Pelster, F. *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen*. Miscellanea F. Ehrle, vol. 1, pp. 307–56. Rome, 1924.

Teetaert, A. *Pierre Auriol*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 12, cols. 1810–81. Paris, 1934.

Chapters III–VIII: William of Ockham

Texts

Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones. Lyons, 1495.

Quodlibeta septem. Paris, 1487; Strasbourg, 1491.

Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem. Bologna, 1496.

Summa totius logicae. Paris, 1948, and other editions, especially: *Summa Logicae. Pars prima*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). St. Bonaventure, New York, and Louvain, 1951.

Summulae in libros Physicorum. Bologna, 1495 and other editions.

Quaestio prima principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). Paderborn, 1939.

The Tractatus de successivis, attributed to William Ockham. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). St. Bonaventure (New York), 1944.

The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). St. Bonaventure (New York), 1945. (This edition also contains a 'Study on the Mediaeval Problem of a Three-valued logic' by the editor.)

Ockham: Selected Philosophical Writings. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). London, 1952.

Gulielmi de Occam Breviloquium de potestate papae (critical edition). L. Baudry (edit.). Paris, 1937.

Gulielmi de Ockham Opera politica, vol. 1. J. O. Sikes (edit.). Manchester, 1940.

Studies

Abbagnano, N. *Guglielmo di Ockham*. Lanciano, 1931.

Amann, E. *Occam*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, cols. 864–904. Paris, 1931.

Baudry, L. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. I, L'homme et les œuvres*. Paris, 1949.

Boehner, Ph., O.F.M. *Ockham's Theory of Truth*. Franciscan Studies, 1945, pp. 138–61.
Ockham's Theory of Signification. Franciscan Studies, 1946, pp. 143–70.
Carré, H. M. *Realists and Nominalists* (pp. 101–25). Oxford, 1946.
Giacón, C. *Guglielmo di Occam*. 2 vols. Milan, 1941.
Guelluy, R. *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*. Louvain, 1947.
Hamann, A., O.F.M. *La doctrine de l'église et de l'état chez Occam*. Paris, 1942.
Hochstetter, E. *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre des Wilhelms von Ockham*. Berlin, 1937.
Lagarde, G. de *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Cahier IV: *Ockham et son temps*. 1942.
V: *Ockham. Bases de départ*. 1946.
VI: *Ockham. La morale et le droit*. 1946.
Martin, G. *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*. Berlin, 1949.
Moody, E. A. *The Logic of William of Ockham*. London, 1935.
Vignaux, P. *Nominalisme*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, cols. 748–84. Paris, 1931.
Zuidema, S. U. *De Philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententiën*. 2 vols. Hilversum, 1936.

Chapter IX: The Ockhamist Movement: John of Mirecourt and Nicholas of Autrecourt.

Texts

John of Mirecourt

Birkenmaier, A. *Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von Mirecourt*. Münster, 1922 (Beiträge, 20, 5).
Stegmüller, F. *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*. Recherches de théologie ancienne et médiévale 1933, pp. 40–79, 192–204.

Nicholas of Autrecourt

Lappe, J. *Nikolaus von Autrecourt*. Münster, 1908 (Beiträge, 6, 1). (This contains correspondence between Nicholas and Bernard of Arezzo and between Nicholas and Giles.)
O'Donnell, J. R. *Nicholas of Autrecourt*. Mediaeval Studies, 1 (1939), pp. 179–280. (This contains an edition of the *Exigit*.)

Studies

Lang, A. *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14 Jahrhunderts*. Münster, 1931 (Beiträge, 30, 1–2).
Lappe, J. See above.

Michalski, C. *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle.* Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1920 (separately, Cracow, 1921).
Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle. Cracow, 1924.
Michalski, C. *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle.* Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1925 (separately, Cracow, 1926).
Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle. Cracow, 1927.
O'Donnell, J. R. *The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle.* Mediaeval Studies, 4 (1942) pp. 97–125.
Ritter, G. *Studien zur Spätscholastik*, 2 vols. Heidelberg, 1921–2.
Vignaux, P. *Nominalisme.* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, cols. 748–84. Paris, 1931.
Nicholas d'Autrecourt, ibid., cols. 561–87.
Weinberg, J. R. *Nicholas of Autrecourt. A Study in 14th-century Thought.* Princeton, 1948.

Chapter X: The Scientific Movement

Texts

Buridan
Johannis Buridani Quaestiones super libros quattuor de coelo et mundo. A. E. Moody (edit.). Cambridge (Mass.), 1942.
Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis. Paris, 1509.
In metaphysicen Aristotelis quaestiones. Paris, 1480, 1518.
Summulae logicae. Lyons, 1487.
Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum Alberti de Saxonia, Thimonis, Buridani. Paris, 1516, 1518. (Contains Buridan's *Quaestiones in libros de Anima* and his *Quaestiones* on Aristotle's *Parva naturalia*.)

Albert of Saxony
Quaestiones super artem veterem. Bologna, 1496.
Quaestiones subtilissimae Alberti de Saxonia super libros Posteriorum. Venice, 1497.
Logica. Venice, 1522.
Sophismata Alberti de Saxonia. Paris, 1489.
Quaestiones in libros de coelo et mundo. Pavia, 1481.
Subtilissimae quaestiones super octo libros physicorum. Padua, 1493.
Quaestiones in libros de generatione (contained in work mentioned last under *Buridan*).

Marsilius of Inghen

Quaestiones Marsilii super quattuor libros sententiarum. Strasbourg, 1501.

Abbreviationes super VIII libros. Venice, 1521.

Egidius cum Marsilio et Alberto de generatione. Venice, 1518.

Nicholas of Oresme

Maistre Nicole Oresme: Le livre du ciel et du monde. A. D. Menut and A. J. Denomy (edit.). Mediaeval Studies, 1941 (pp. 185–280), 1942 (pp. 159–297), 1943 (pp. 167–333). (This Text and Commentary has been published separately. Date unstated.)

Studies

Bochert, E. *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme.* Münster, 1934 (Beiträge, 31, 3).

Duhem, P. *Le syèstme du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 5 vols. Paris, 1913–17.

Études sur Léonard de Vinci. 3 vols. Paris, 1906–13.

Haskins, C. H. *Studies in the History of Mediaeval Science.* Cambridge (Mass.), 1924.

Heidingsfelder, G. *Albert von Sachsen.* Münster, 1926 (Beiträge 22, 3–4).

Maier, A. *Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik.* Leipzig, 1939.

Die Impetustheorie der Scholastik. Vienna, 1940.

An der Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts. Essen, 1943.

Die Vorläufer Galileis im 14 Jahrhundert. Rome, 1949.

Michalski, C. *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle.* Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1927 (separately, Cracow, 1928).

Moody, E. A. *John Buridan and the Habitability of the Earth.* Speculum, 1941, pp. 415–25.

Ritter, G. *Studien zur Spätscholastik.* Vol 1, *Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland.* Heidelberg, 1921.

Sarton, G. *Introduction to the History of Science.* 3 vols. Washington, 1927–48.

Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science.* Vols. 3–4, *The fourteenth and fifteenth centuries.* New York, 1934.

Chapter XI: Marsilius of Padua

Texts

The Defensor Pacis of Marsilius of Padua. C. W. Previté-Orton (edit.). Cambridge, 1928.

Marsilius von Padua, Defensor Pacis. R. Scholz (edit.). Hannover, 1933.

Studies

Checchini, A. and Bobbio, N. (edit.). *Marsilio da Padova, Studi raccolti nel VI centenario della morte.* Padua, 1942.

Gewirth, A. *Marsilius of Padua. The Defender of Peace.* Vol. 1, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy.* New York, 1951.

Lagarde, G. de *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* Cahier II: *Marsile de Padoue.* Paris, 1948.

Previté-Orton, C. W. *Marsiglio of Padua.* Part II: *Doctrines.* English Historical Review, 1923, pp. 1–18.

Chapter XII: Speculative Mysticism

Texts

Eckhart

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart, 1936 (in course of publication).

Magistri Eckhardi Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita. Leipzig.

I. *Super oratione dominica.* R. Klibansky (edit.). 1934.

II. *Opus tripartitum: Prologi.* H. Bascour, O.S.B. (edit.). 1935.

III. *Quaestiones Parisienses.* A. Dondaine, O.P. (edit.). 1936.

Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. A. Daniels (edit.). Münster, 1923 (Beiträge, 23, 5).

Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedrückten und ungedrückten Quellen mit Einführung. O. Karrer (edit.). Munich, 1926.

Tauler

Die Predigten Taulers. F. Vetter (edit.). Berlin, 1910.

Sermons de Tauler. 3 vols. E. Hugueny, P. Théry and A. L. Corin (edit.). Paris, 1927, 1930, 1935.

Bl. Henry Suso

Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. K. Bihlmeyer (edit.). 2 vols. Stuttgart, 1907.

L'œuvre mystique de Henri Suso. Introduction et traduction. 4 vols, B. Lavaud, O.P. Fribourg, Switzerland, 1946–7.

Blessed Henry Suso's Little Book of Eternal Wisdom. R. Raby (translator). London, 1866 (2nd edition).

The Life of Blessed Henry Suso by Himself. T. F. Knox (translator). London, 1865.

Ruysbroeck

Jan van Ruusbroec. Werke. Nach der Standardschrift von Groenendal herausgegeben von der Ruusbroec—Gesellschaft in Antwerpen. 2nd edition. 4 vols. Cologne, 1950.

Gerson

Johannis Gersonii opera omnia. 5 vols. M. E. L. Du Pin (edit.). Antwerp, 1706.

Jean Gerson, Commentateur Dionysien. Les Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia. A. Combes. Paris, 1940.

Six Sermons français inédits de Jean Gerson. L. Mourin (edit.). Paris, 1946.

Studies

Bernhart, J. *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance.* Munich, 1922.

Bizet, J. A. *Henri Suso et le déclin de la scolastique.* Paris, 1946.

Brigué, L. *Ruysbroeck.* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, cols. 408–20. Paris, 1938.

Bühlmann, J. *Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse.* Lucerne, 1942.

Combes, A. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson.* Paris, 1942.

Connolly, J. L. *John Gerson, Reformer and Mystic.* Louvain, 1928.

Della Volpe, G. *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici.* Bologna, 1930.

Dempf, A. *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk.* Leipzig, 1934.

Denifle, H. *Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14 Jahrhunderts.* Salzburg, 1936 (9th edition by A. Auer).

Hornstein, X. de *Les grands mystiques allemands du XIV^e siècle. Eckhart, Tauler, Suso.* Lucerne, 1920.

Wautier D'Aygalliers, A. *Ruysbroeck l'Admirable.* Paris, 1923.

Chapter XIII: The Revival of Platonism

Texts

Erasmus. *Opera.* 10 vols. Leyden, 1703–6.

Letters. Latin edition by P. S. Allen, H. S. Allen, H. W. Garrod. 11 vols. Oxford, 1906–47.

Leone Ebreo. *The Philosophy of Love.* F. Friedeberg-Sealey and J. H. Barnes (translators). London, 1937.

Marsilii Ficini Opera. 2 vols. Paris, 1641.

Pico della Mirandola, G. *Opera omnia*. 2 vols. Basle, 1573.
The Renaissance Philosophy of Man (*Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives*). E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall, Jr. (edit.). Chicago, 1948.

Studies

Burckhardt, J. *The Civilization of the Renaissance*. London, 1944.
Della Torre, A. *Storia dell' academia platonica di Firenze*. Florence, 1902.
Dress, W. *Die Mystik des Marsilio Ficino*. Berlin, 1929.
Dulles, A. *Princeps concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*. Cambridge (Mass.), 1941.
Festugière, J. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*. Paris, 1941.
Garin, E. *Giovanni Pico della Mirandola*. Florence, 1937.
Gentile, G. *Il pensiero italiano del rinascimento*. Florence, 1940 (3rd edit.).
Hak, H. *Marsilio Ficino*. Amsterdam, Paris, 1934.
Hönigswald, R. *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme*. Basle, 1938.
Taylor, H. O. *Thought and Expression in the Sixteenth Century*. New York, 1920.
Trinkaus, C. E. *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness*. New York, 1940.
Woodward, W. H. *Studies in Education during the Age of the Renaissance*. Cambridge, 1906.

Chapter XIV: Aristotelianism

Texts

Laurentius Valla. *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*, 1499. (*Opera*. Basle, 1540.)
Rudolf Agricola. *De inventione dialectica*. Louvain, 1515; and other editions.
Marius Nizolius. *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*. Parma, 1553 (edited by Leibniz under the title *Antibarbarus philosophicus*, Frankfurt, 1671 and 1674).
Petrus Ramus. *Dialecticae partitiones*. Paris, 1543.
Aristotelicae animadversiones. Paris, 1543.
Dialectique. Paris, 1555.
Alexander Achillini. *De universalibus*. Bologna, 1501.
De intelligentiis. Venice, 1508.
De distinctionibus. Bologna, 1518.

Pietro Pomponazzi. *Opera*. Basle, 1567.
Melanchthon. *Opera*. C. G. Bretschneider and H. E. Bindseil (edit.). 28 vols. Halle, 1824–60.
Supplementa Melanchthonia. Leipzig, 1910–
Montaigne. *Essais*. Numerous editions, the most complete being by F. Strowski, P. Gebelin and P. Villey (5 vols.), 1906–33.
Sanchez. *Tractatus philosophici*. Rotterdam, 1649.

Studies

Batistella, R. M. *Nizolio*. Treviso, 1905.
Cassirer, E., Kristeller, P. O. and Randall, J. H. (edit.). *The Renaissance Philosophy of Man (Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives)*. Chicago, 1948.
Douglas, C. and Hardie, R. P. *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*. Cambridge, 1910.
Friedrich, H. *Montaigne*. Berne, 1949.
Giarratano, C. *Il pensiero di Francesco Sanchez*. Naples, 1903.
Graves, F. P. *Peter Ramus and the Educational Reformation of the 16th Century*. London, 1912.
Hönigswald, R. *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme*. Basle, 1938.
Moreau, P. *Montaigne, l'homme et l'œuvre*. Paris, 1939.
Owen, J. *The Sceptics of the Italian Renaissance*. London, 1893.
Petersen, P. *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig, 1921.
Revista Portuguesa de Filosofia (1951; t. 7, fasc. 2). *Francisco Sanches no IV Centenário do seu nascimento*. Braga, 1951. (Contains Bibliography of writings about Sanchez.)
Strowski, F. *Montaigne*. Paris, 1906.
Waddington, C. *De Petri Rami vita, scriptis, philosophia*. Paris, 1849.
Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions. Paris, 1855.

Chapter XV: Nicholas of Cusa

Texts

Nicolai de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Leipzig, 1932–
Opera. 3 vols. Paris, 1514. Basle, 1565.
Schriften, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Uebersetzung herausgegeben von E. Hoffmann. Leipzig, 1936–
Philosophische Schriften. A. Petzelt (edit.). Vol. 1, Stuttgart, 1949.
De docta ignorantia libri tres. Testo latino con note di Paolo Rotta. Bari, 1913.

The Idiot. San Francisco, 1940.
Des Cardinals und Bischofs Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung. F. A. Scharpff. Freiburg i. B., 1862.

Studies

Bett, H. *Nicholas of Cusa*. London, 1932.
Clemens, F. J. *Giordano Bruno und Nicolaus von Cues*. Bonn, 1847.
Gandillac, M. de *La philosophie de Nicolas de Cues*. Paris, 1941.
Gradi, R. *Il pensiero del Cusano*. Padua, 1941.
Jacobi, M. *Das Weltgebäude des Kard. Nikolaus von Cusa*. Berlin, 1904.
Koch, J. *Nicolaus von Cues und seine Umwelt*. 1948.
Mennicken, P. *Nikolaus von Kues*. Trier, 1950.
Rotta, P. *Il cardinale Niccolò di Cusa, la vita ed il pensiero*. Milan, 1928.
Niccolò Cusano. Milan, 1942.
Schultz, R. *Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues*. Hain, 1948.
Vansteenberghe, E. *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paris, 1920.
Autour de la docte ignorance. Münster, 1915 (Beiträge, 14, 2–4).

Chapters XVI–XVII: Philosophy of Nature

Texts

Cardano. *Hieronymi Cardani Mediolanensis philosophi et medici celeberrimi opera omnia*. 10 vols. Lyons, 1663.
Telesio. *De natura rerum iuxta propria principia*. Naples, 1586.
Patrizzi. *Discussiones peripateticae*. Basle, 1581.
Nova de universis philosophia. London, 1611.
Campanella. *Philosophia sensibus demonstrata*. Naples, 1590.
Prodromus philosophiae. Padua, 1611.
Atheismus triumphatus. Rome, 1630.
La città del sole. A Castaldo (edit.). Rome, 1910.
Bruno. *Opere italiane*. G. Gentile (edit.). Bari.
I. *Dialoghi metafisici*. 1907
II. *Dialoghi morali*. 1908.
Opera latine conscripta. I & II. Naples, 1880 and 1886.
III & IV. Florence, 1889 and 1891.
S. Greenberg. *The Infinite in G. Bruno. With a translation of Bruno's Dialogue: Concerning the Cause, Principle and One*. New York, 1950.
D. W. Singer. *G. Bruno: His Life and Thought. With a translation of*

Bruno's Work: On the Infinite Universe and Worlds. New York, 1950.
Gassendi. *Opera*. Lyons, 1658, Florence, 1727.
Paracelsus. *Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus*. H. E. Sigerist (edit.). Baltimore, 1941.
Paracelsus. *Selected Writings*. Edited with an Introduction by Jolande Jacobi. Translated by Norbert Guterman. London, 1951.
Van Helmont, J. B. *Opera*. Lyons, 1667.
Van Helmont, F. M. *Opuscula philosophica*. Amsterdam, 1690.
The paradoxical discourses of F. M. van Helmont. London, 1685.
Weigel. *Libellus de vita beata*. Halle, 1609.
Der güldene Griff. Halle, 1613.
Vom Ort der Welt. Halle, 1613.
Dialogus de christianismo. Halle, 1614.
Erkenne dich selbst. Neustadt, 1615.
Böhme. *Werke*. 7 vols. K. W. Schiebler (edit.). Leipzig, 1840–7 (2nd edition).
Works. C. J. Barber (edit.). London, 1909–

Studies

Blanchet, L. *Campanella*. Paris, 1920.
Boulting, W. *Giordano Bruno, His Life, Thought and Martyrdom*. London, 1914.
Cicuttini, L. *Giordano Bruno*. Milan, 1950.
Fiorentino, F. *Telesio, ossia studi storici sull 'idea della natura nel risorgimento italiano*. 2 vols. Florence, 1872–4.
Gentile, G. *Bruno e il pensiero del rinascimento*. Florence, 1920.
Greenberg, S. See under *Texts* (Bruno).
Hönigswald, R. *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme*. Basle, 1938.
McIntyre, J. L. *Giordano Bruno*. London, 1903.
Peip. A. *Jakob Böhme, der deutsche Philosoph*. Leipzig, 1850.
Penny, A. J. *Studies in Jakob Böhme*. London, 1912.
Introduction to the Study of Jacob Böhme's Writings. New York, 1901.
Sigerist, H. E. *Paracelsus in the Light of Four Hundred Years*. New York, 1941.
Singer, D. W. See under *Texts* (Bruno).
Stillman, J. M. *Theophrastus Bombastus von Hohenheim, called Paracelsus*. Chicago, 1920.
Troilo, E. *La filosofia di Giordano Bruno*. Turin, 1907.
Wessely, J. E. *Thomas Campanellas Sonnenstadt*. Munich, 1900.
Whyte, A. *Jacob Behmen: An Appreciation*. Edinburgh, 1895.

Chapter XVIII: The Scientific Movement of the Renaissance.

Texts

Leonardo da Vinci. *The Literary Works.* J. R. Richter (edit.). Oxford, 1939.
Copernicus. *Gesamtausgabe.* 4 vols.
Tycho Brahe. *Opera omnia.* Prague, 1611, Frankfurt. 1648.
Kepler. *Opera omnia.* 8 vols. Frankfurt, 1858–71.
Galileo. *Opere.* E. Albèri (edit.). Florence, 1842–56.
Le opere di Galileo Galilei. 20 vols. Florence, 1890–1907.
Dialogo sopra i due massimi systemi del mondo. Florence, 1632.
(English translation by T. Salusbury in *Mathematical Collections and Translations.* London, 1661.)
Dialogues concerning Two New Sciences. H. Crew and A. de Salvio (Translators). Evanston, 1939.

Studies

Aliotta, A. and Carbonara, C. *Galilei.* Milan, 1949.
Armitage, A. *Copernicus, the Founder of Modern Astronomy.* London, 1938.
Burtt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science.* New York, 1936.
Butterfield, H. *Origins of Modern Science.* London, 1949.
Dampier, Sir W. C. *A History of Science.* Cambridge, 1929 (4th edition, 1948).
A Shorter History of Science. Cambridge, 1944.
Dannemann, F. *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange.* 4 vols. Leipzig, 1910–13.
Dreyer, J. L. E. *Tycho Brahe.* Edinburgh, 1890.
Duhem, P. *Études sur Léonard de Vinci.* Paris, 1906–13.
Les origines de la statique. Paris, 1905–6.
Fahie, J. J. *Galileo, his Life and Work.* London, 1903.
Grant, R. *Johann Kepler. A Tercentenary Commemoration of his Life and Work.* Baltimore, 1931.
Jeans, Sir J. H. *The Growth of Physical Science.* Cambridge, 1947.
Koyré, A. *Études Galiléennes.* Paris, 1940.
McMurrich, J. P. *Leonardo da Vinci the Anatomist.* London, 1930.
Sedgwick, W. T. and Tyler, H. W. *A Short History of Science.* New York, 1917 (revised edition, 1939).
Stimson, D. *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe.* New York, 1917.
Strong, E. W. *Procedures and Metaphysics.* Berkeley, U.S.A., 1936.

Taylor, F. Sherwood. *A Short History of Science*. London, 1939.
Science Past and Present. London, 1945.
Galileo and Freedom of Thought. London, 1938.

Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science*. 6 vols. New York, 1923–42.

Whitehead, A. N. *Science and the Modern World*. Cambridge, 1927 (Penguin, 1938).

Wolf, A. *A History of Science, Technology and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London, 1935.

Chapter XIX: Francis Bacon

Texts

The Philosophical Works of Francis Bacon. J. M. Robertson (edit.). London, 1905.

Works. R. L. Ellis, J. Spedding and D. D. Heath (edit.). 7 vols. London, 1857–74.

Novum Organum. Edited with introduction and notes by T. Fowler. Oxford, 1889 (2nd edition).

The Advancement of Learning. London (Everyman Series).

R. W. Gibson. *Francis Bacon. A Bibliography*. Oxford, 1950.

Studies

Anderson, F. H. *The Philosophy of Francis Bacon*. Chicago, 1948.

Fischer, Kuno. *Francis Bacon und seine Schule*. Heidelberg, 1923 (4th edition).

Nichol, J. *Francis Bacon, his Life and Philosophy*. 2 vols. London and Edinburgh, 1901.

Sturt, M. *Francis Bacon, a Biography*. London, 1932.

Chapter XX: Political Philosophy

Texts

Machiavelli. *Le Opere di Niccolò Machiavelli*. 6 vols. L. Passerini and G. Milanesi (edit.). Florence, 1873–77.
Tutte le Opere storiche e letterarie di Niccolò Machiavelli. G. Barbèra (edit.). Florence, 1929.
Il Principe. L. A. Burd (edit.). Oxford, 1891.
The Prince. W. K. Marriott (translator). London, 1908 and reprints (Everyman Series).
The Discourse of Niccolò Machiavelli. 2 vols. L. J. Walker, S.J. (translator and editor). London, 1950.
The History of Florence. 2 vols. N. H. Thomson (translator). London, 1906.

Machiavelli (*contd.*) *The Works of Nicholas Machiavel*. 2 vols. E. Farneworth (translator). London, 1762. (2nd edition in 4 vols., 1775).
The Historical, Political and Diplomatic Writings of Niccolò Machiavelli. 4 vols. Boston and New York, 1891.

More. *Utopia* (Latin and English). J. H. Lupton (edit.). London, 1895. (There are many other versions, including an English text in the Everyman Series.)
L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement. Texte latine édite par M. Delcourt avec des notes explicatives et critiques. Paris, 1936.
The English Works. London, 1557. This text is being re-edited and two volumes appeared in 1931 (London), edited by W. E. Campbell and A. W. Reed.
There are various editions of the Latin works. For example, *Opera omnia latina*: Louvain, 1566.

Hooker. *Works*. 3 vols. J. Keble (edit.). Oxford, 1845 (3rd edition).
The Laws of Ecclesiastical Polity, Books I–V. Introduction by Henry Morley. London, 1888.

Bodin. *Method for the Easy Comprehension of History*. B. Reynolds (translator). New York, 1945.
Six livres de la république. Paris, 1566. Latin edition: Paris, 1584. English translation by R. Knolles: London, 1606.

Althusius. *Politica methodice digesta*. Herborn, 1603. Enlarged edition; Groningen, 1610. Modern edition by C. J. Friedrich. Cambridge (Mass.), 1932.

Grotius. *De iure belli ac pacis*. Washington, 1913 (edition of 1625). English translation by F. W. Kelsey and others. Oxford, 1925. (These two vols. together constitute No. 3 of 'The Classics of International Law.')

Studies

Allen, J. W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London, 1928.

Baudrillart, H. *Jean Bodin et son temps*. Paris, 1853.

Burd, L. A. *Florence (II), Machiavelli*. (The Cambridge Modern History, vol. 1, ch. 6.) Cambridge, 1902.

Campbell, W. E. *More's Utopia and his Social Teaching*. London, 1930.

Chambers, R. W. *Thomas More*. London, 1935.

Chauviré, R. *Jean Bodin, auteur de la République*. Paris, 1914.

D'Entrèves, A. P. *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*. London, 1951.

Figgis, J. N. *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius.* Cambridge, 1923 (2nd edition).
Foster, M. B. *Masters of Political Thought.* Vol. 1, *Plato to Machiavelli* (Ch. 8, Machiavelli). London, 1942.
Gierke, O. von *Natural Law and the Theory of Society.* 2 vols. E. Barker (translator). Cambridge, 1934.
Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau, 1913 (3rd edition).
Gough, J. W. *The Social Contract. A Critical Study of its Development.* Oxford, 1936.
Hearnshaw, F. J. C. *The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation.* London, 1925.
The Social and Political Ideas of some Great Thinkers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. London, 1926.
Meinecke, F. *Die Idee der Staatsräson.* (Ch. 1, Machiavelli.) Munich, 1929 (3rd edition).
Ritchie, D. G. *Natural Rights.* London, 1916 (3rd edition).
Sabine, G. H. *A History of Political Theory.* London, 1941.
Villari, P. *The Life and Times of Niccolò Machiavelli.* 2 vols. L. Villari (translator). London, 1892.
Vreeland, H. *Hugo Grotius.* New York, 1917.

Chapter XXI: (*Scholasticism of the Renaissance*) *A General View*

Texts

A number of titles of works are mentioned in the course of the chapter. Only a very few selected texts will be mentioned here. For fuller biographies the *Dictionnaire de théologie catholique* can be profitably consulted under the relevant names. The standard bibliographical work for writers of the Dominican Order between 1200 and 1700 is *Scriptores Ordinis Praedicatorum* by Quétif-Echard. A photolithographic reprint of the revised Paris edition of 1719–21 is being published by Musurgia Publishers, New York. For Jesuit authors consult Sommervogel-De Backer, *Bibliothèque de la compagnie de Jésus.* Liége, 1852 ff.

Cajetan. *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. Scripta theologica.* Vol. 1, *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus.* V. M. I. Pollet (edit.). Rome, 1936.
Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469–1534): *Scripta philosophica:*

Cajetan (*contd.*) *Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis*. I. M. Marega (edit.). Rome, 1934.
Opuscula oeconomico-socialia. P. N. Zammit (edit.). Rome, 1934.
De nominum analogia. *De conceptu entis*. P. N. Zammit (edit.). 1934.
Commentaria in de Anima Aristotelis. Y. Coquelle (edit.). Rome, 1938.
Caietanus . . . in 'De Ente et Essentia' Commentarium. M. H. Laurent (edit.). Turin, 1934.
Cajetan's commentary on Aquinas's *Summa theologica* is printed in the *Opera omnia* (Leonine edition) of St. Thomas.

Bellarmine. *Opera omnia*. 11 vols. Paris, 1870–91.
Opera oratoria postuma. 9 vols. Rome, 1942–8.
De controversiis. Rome, 1832.
Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus. Rome, 1610.

Molina. *De Institia et Iure*. 2 vols. Antwerp, 1615.
Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione. Paris, 1876.

Vitoria. *De Indis et de Iure Belli Relectiones*. E. Mys (edit.). Washington, 1917 (Classics of International Law, No. 7).

John of St. Thomas. *Cursus Philosophicus Thomisticus* (edit. Reiser). 3 vols. Turin, 1930–8.
Cursus philosophicus. 3 vols., Paris, 1883.
Joannis a Sancto Thoma O.P. Cursus theologici. Paris, Tournai, Rome, 1931 ff.

Studies

Barcía Trelles, C. *Francisco Suárez, Les théologiens espagnols du XVI siècle et l'école moderne du droit internationale*. Paris, 1933.

Brodrick, J. *The Life and Work of Blessed R. Cardinal Bellarmine*. 2 vols. London, 1928.

Figgis, J. N. See under bibliography for Suárez.

Fritz, G., and Michel, A. Article *Scolastique* (section III) in the Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, cols. 1715–25. Paris, 1939.

Giacón, C. *La seconda scolastica*. I, *I grandi commentatori di san Tommaso;* II, *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici;* III, *I Problemi giuridico-politici*. Milan, 1944–50.

Littlejohn, J. M. *The Political Theory of the Schoolmen and Grotius*. New York, 1896.

Régnon, T. de *Bañes et Molina*. Paris, 1883.

Scott, J. B. *The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoria, Founder of the Modern Law of Nations: Francisco Suárez, Founder of the Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations.* Washington, 1934.

Smith, G. (edit.). *Jesuit Thinkers of the Renaissance. Essays presented to John F. McCormick, S.J.* Milwaukee, Wis., 1939.

Solana, M. *Historia de la Filosofia Española en el siglo XVI.* Madrid, 1940.

Stegmüller, F. *Geschichte des Molinismus. Band I, Neue Molinaschriften.* Münster, 1935 (Beiträge, 32).

Streitcher, K. *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik an den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts* (in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*). Münster, 1928.

Vansteenberghe, E. Article *Molinisme* (and bibliography) in the Dictionnaire de théologie catholique, vol. 10, cols. 2094–2187. Paris, 1928.

Chapters XXII–XXIII: Francis Suárez

Texts

Opera. 28 vols. Paris, 1856–78.

Metaphysicarum Disputationum Tomi duo. Salamanca, 1597. (Many editions, up to that of Barcelona, 1883–4.)

Selections from Three Works of Francisco Suárez, S.J. (*De legibus, Defensio fidei catholicae. De triplici virtute theologica.*) 2 vols. Vol. 1, the Latin texts; Vol. 2, the translation. Oxford, 1944. (Classics of International Law, No. 20.)

Among bibliographies one can mention *Bibliografica Suareciana* by P. Mugica. Granada, 1948.

Studies

Aguirre, P. *De doctrina Francisci Suárez circa potestatem Ecclesiae in res temporales.* Louvain, 1935.

Alejandro, J. M. *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.* Comillas (Santander), 1948.

Bouet, A. *Doctrina de Suárez sobre la libertad.* Barcelona, 1927.

Bouillard, R. Article *Suárez: théologie pratique.* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, cols. 2691–2728. Paris, 1939.

Bourret, E. *De l'origine du pouvoir d'après Saint Thomas et Suárez.* Paris, 1875.

Breuer, A. *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suárez. Ein wissenschaftlicher Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz und Aktverhältnis oder Abhängigkeitsverhältnis.* Fribourg (Switzerland), 1930.

Conde y Luque, R. *Vida y doctrinas de Suárez.* Madrid, 1909.

FREDERICK CHARLES COPLESTON

A HISTORY OF PHILOSOPHY

VOLUME 3

OCKHAM TO SUAREZ

TRANSLATED INTO PERSIAN BY

EBRAHIM DADJOO

CO-PUBLISHED BY
SCIENTIFIC & CULTURAL PUBLICATION COMPANY
TEHRAN 2008

ISBN:978-964-445-898-9
ISBN:978-964-445-707-4

شرکت انتشارات علمی وفرهنگی

قیمت شومیز: ۱۴۰۰۰۰ریال
قیمت گالینگور: ۱۶۰۰۰۰ریال

قیمت دوره شومیز: ۸۸۰۰۰۰ ریال
قیمت دوره گالینگور: ۱۰۵۰۰۰۰ریال

9 789644 458989